موقف العقل والعلم والعالم

من رب العالمين

وعباده المرسلين

تأليف

مصطفى صبري
شيخ الإسلام للدولة العثمانية سابقاً

الجزء الثاني

الطبعة الثانية
١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م

دار
إحياء التراث العربي

بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

الباب الأول

فى إثبات وجود الله تعالى

إثبات وجود الله ـ الذى هو رأس الدين وأساسه الأعظم وركنه الأول ـ عنوانه المعبر عنه فى علم الكلام : إثبات الواجب ، لكون معنى وجود الله الذى يثبته أهل ذلك العلم، وجودَ من يجب وجوده ، فنى الموجودات موجود كذلك ونحن المؤمنين بالله نؤمن بهذا الموجود الواجب الوجود .. ونثبت وجوده من غير تعيين لذاته بغير هذا الوصف الذى هو وجوب الوجود ، ومرادنا من « الله » هو تلك الذات المتصفة بهذا الوصف كائنة من كانت . وليس فى الموجودات ما يثبت وجوده من طريق وجوبه إلا الله ، لأن كل ما سواه موجود لا ضرورة لوجوده ولا استحالة لعدمه ويسمونه : « الممكن » والله هو الواجب ، فلا موجود أحق منه تعالى بأن يكون موجوداً، فهو أحق بالوجود من مثبتيه ونُفاته ومن كل ما يثبته المثبتون . وليس فى الدنيا أحمق وأضل من نفاته أو الشاكين فى وجوده ، إذ يمكن كلَّ شىء أن لا يكون موجوداً أو يُشكَّ فى وجوده ، لأنه ممكن يقبل الوجود والعدم ليس وجوده إذا كان موجودا ، ضروريا ولا عدمه إذا كان معدوما ، ولا يمكن أن لا يكون الله موجودا ، ولو فرض عدمه كان هذا فرضَ عدم من يجب وجوده ، وهو تناقض محال .

أما أنه لابد فى الموجودات من وجود موجود واجب الوجود فنحن نحكم به موقنين من دون أن نراه ، مستدلين على وجوده من وجود الموجودات الممكنة الوجود التى نراها ونشاهدها والتى لا يتسنى لها أن توجد لولا وجود ذلك الموجود الواجب الوجود . وهذا الباب الكبير من الكتاب مسوق لإيضاح هـذا الاستدلال الذى توليناه بتوفيق الله وعنايته . وقبل الشروع فى صميم الموضوع نبحث فى مسألتين :

— ١ —

المسألة الأولى

هل للدين أساس من الصحة ، وهل يهم الإنسان درس ذلك ؟

وبعبارة أخرى : هل البت فى مسألة الدين إثباتا أو نفيا واستيقان وجود الله الذى هو أساس الدين ، من المسائل الرئيسية الحيوية للإنسان ، بل فى رأس تلك المسائل بأجمعها ؟

نحن لا نجهل عند ما ندعو كل من يعد نفسه من أهل التفكير إلى درس كتابنا هذا ، أن من المبادئ العصرية الحديثة أن يُقضى على فكرة الديانة الراسخة فى أذهان الأمم منذ ابتدأ تاريخها، وأن القضاء عليها يُعدُّ من تمام تحرير البشر . ولاريب فى كون هذا المبدأ المعادى لفكرة الديانة مبنيا على زعم أن الدين ليس له أساس من الصحة ولا لله تعالى وجود إلا فى أوهام معتقديه[1] غير أنه إن كان الله موجوداً والنشأة

---

[١] كما سمعت واحداً من العامة الذين كنا نحسب أن عقيدتهم الدينية أمتن ، فإذا بك تراها تزول بأسخف تشكيك من مشكك كما نبه عليه علماؤنا فى مسألة إيمان المقلد .. سمعته وهو من عامة تركيا الحديثة .. يتأسف على ما مضى له من الزمان حال كونه مؤمناً بما ألقى رجال الدين فى وهمه من الأفكار التى اختلقوها ولا أساس لها من الصحة . على أن عقيدة الإنكار الحادثة فى ذلك العامى ملقاة أيضا ، إلا أنها فى دورته الجديدة ملقاة من أناس آخرين . فهو مقلد فى حالتيه .

الأخرى واقعة مع ما فيها من محاسبة الإنسان على ما سبق له فى حياته الدنيا، وجزائه عليه إن خيراً فبالخير وعلى رأسه الإيمان بالله الذى خلقه ، وإن شراً فبالشر وعلى رأسه الكفر والإلحاد... إن كان الأمر كما يعتقده المؤمنون وكان المتوهمون هم المكذبين ، فلا يكون إذن حد لأهمية مسألة الدين وتبيُّنها .. ولا يكون حد لضلال المنكرين ولا للويل الذى يجره عليهم إنكارهم(١) وعليه فتكون هذه الحياة الحاضرة التى نعقد كل آمالنا عليها ونقف كل جهودنا على اجتناء سعادتها واجتناب شقوتها ، كالدور المدرسى الذى لا يقام لسعادته ولا لشقائه وزن إلا على قدر ما يفتح لمن يجتازه من باب السعادة أو الشقاء فى الدور الذي يأتى من بعده .

ولا يزيل شيئاً من خطورة المستقبل الكبير الذى ينتظر المرء فى نشأته الثانية ما نسمع كثيراً من أبناء العصر أن ما يهم أهل هـذا الزمان هو الحقائق الملموسة الراهنة دون ما قدر له من الوقائع الغيبية الآتية ، بعد أن كان أتيها مقطوعا به من دون شك ينتاب عقيدة المرء الدينية ويخامرها الفينة بعد الفينة ، كما لا يزيل شيئاً من خطورة الحياة التى تواجه الفتى بعد انقضاء الدور المدرسى أن لا تكون هذه الحياة

---

[١] بل ولا للويل الذى يجره شك الشاكين فى دينهم عليهم ، لأن الدين لا يأتلف مع الشك ويتطلب الجزم الخالص. ولا يصح أيضا إيمان المرء احتياطا، ليقى نفسه من العذاب إن كان ما يعتقده المؤمنون حقا وهو لا يزال على شك فى صحة ما يعتقدونه .

وما ادعاه ابن الوزير اليمنى فى « إيثار الحق على الخلق » ص ١٩ من كفاية هـذا الإيمان الاحتياطى فى إنقاذ صاحبه، استدلالا بآخر قوله تعالى « قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتكم من أعمالكم شيئا إن الله غفور رحيم » فليس بشىء ، وكيف يصح إيمان من قال الله عنهم : « ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم ؟ » أما اعتراف القرآن بإسلامهم فذاك الإسلام بمعنى الاستسلام إذ لا يتصور إسلام بدون إيمان . وآخر الآية مقيد بشرط إطاعتهم مخلصين لا متظاهرين، ليلتئم مع أولها . وليس بشىء أيضا قياس المؤلف اليمنى هـذا الإيمان الاحتياطى بإيمان المقلد عند القائلين بصحته ، لأن القائلين بذلك يشترطون كون المقلد جازما بصحة ما يعتقده جزما لا يشوبه بأدنى شك ولا ينقصه إلا الاستدلال

أيضاً من الحقائق الملموسة الراهنة وهو فى الدور المدرسى وسِنِّه ، إلا عند الشاب الغافل الذى تلهيه الأهواء عن واجب ذلك الدور . فخطورة المسألة إنما هى فى تحقق وقوع الحياة الثانية أو عدم تحققه ، ذلك الذى يُعنى به العاقل المفكر فى العواقب والذى ندرسه فى هذا الكتاب مقلِّبين النظر فيه ومبتدئين من مسألة وجود الله مالك يوم الدين والدنيا . والذين ينكرون الحياة الثانية من غواة التجربة بحجة أنها ليست من الحقائق الملموسة فهم كما لم يجربوا وقوع تلك الحياة لم يجربوا عدم وقوعها أيضاً . والموت الذى كلُّ نفس ذائقتُهُ وكل نفس تجربه كل يوم فى أناس غيره يكفى العاقل حقيقةً ملموسة رهيبة .. ومن مؤسسات المدنية الحديثة الغربية شركات التأمين على الحياة يراجعها الناس للتأمين على حياتهم . ولا معنى لهذا التعبير عن غاية تلك المعاملة ، فهل تكون حياة المقيدين فى تلك الشركات مضمونة ؟ كلا ، والمعنى الحقيقى للتأمين على الحياة الأبدية إنما يوجد عند الكاسبين آخرتهم فى دنياهم .

ثم لا نجهل ما سيقولون اعتراضاً علينا من أن أناس هذا الزمان لا يجدون فى خلال مجادلتهم الحياة الحاضرة القاسية التى لا تدر على الأكثرين غير المعيشة الضنك، فراغاً من الوقت ليشتغلوا فيه بالأعمال الدينية ولا سيما بدرس وتحقيق ما يكون أساس تلك الأعمال من البت فى مسألة وجود الله ، حتى يتوجه إليهم ما ذكرته آنفا من التكاليف على تقدير أن يكون الدين حقيقة من الحقائق الهامة الحيوية للبشر إن لم يُسأل الإنسان عنها فى الدنيا يُسأل فى الآخرة .. وحتى يصبح تشبيه واجباته بواجبات السنين المدرسية التى تكتسب بها سعادة سنوات أخرى أهم مما قبلها وأطول .

أنا لا أجهل اعتراضهم هكذا بما يشبه إعراض أمة عن سماع دعوة النبى المبعوث إليهم وعن النظر فى معجزته للتثبت فى نبوته .. لا أجهل حالتهم هذه وهم يجهلون جوابى عليهم بوجهين : الأول كيف يجد من يجد من الناس فراغا وسعة من وقته المشغول

قبل كل شيء بالسعي في أمر المعيشة ومجادلة حوائج الحياة الضرورية ، للتوسع في أنواع العلوم والتمرن في شتى اللغات ؟ فإن كان هذا الصنف من الناس على كثرته في هـذا الزمان، قليلا بالنسبة إلى الجميع ومنحصراً على الأكثر في الأغنياء وأولادهم ، فليكن المشتغلون أيضاً بتدقيق أمر الدين والمتعمقون في درسه من تلك الفئة القليلة.. لـكن على شرط أن لا يكون القيام بهذا الواجب مقصوراً على رجال الدين بل منتشراً بين كل صنف من صنوف الخاصة، وأن لا يبقى الإسلام كأنه دين صنف المعممين من المسلمين فقط وواجب الاهتمام به والدفاع عن حقوقه واجبهم ، وموقف غيرهم من الإسـلام موقف المساوم المترخص!! وبعد مراعاة هذه الشروط يكون درس أمر الدين من الفئة المختصة مقبولا عند الجميع، وماتقرر بين الدارسين معمولا به لدى الجميع كما هو الحال في سائر المسائل .

والوجه الثانى أنا لو صرفنا النظر عما يصيب منكرى الدين في يوم الدين من الويلات كما صرفوا هم أنفسهم ، فلا شك لهم معي في لزوم الأخلاق لأي أمة تسعى أن لا تتأخر عن سائر الأمم في حلبة الحياة الدنيا وأن تقوم حق القيام بواجبها في الذود عن كيانها وكرامتها ووطنها واستقلالها فيه . فهل يسع المعترضين أن ينكروا الأخلاق كما ينكرون الدين ، أو على الأقل كما ينكرون سعة أوقاتهم للنظر في أمر الدين أم يعترفون بإصابة شاعر مصر في قوله :

وإنمـا الأمم الأخلاق ما بقيت وإن همُ ذهبت أخلاقهم ذهبوا

ولاشيء يعدل الدين مما يعمد الأخلاق ، وإن كان الملاحدة يدّعون الاستغناء عن الدين بالعـلم المقوم للأخلاق ، لأن وازع الدين أقوى من غيره .. حيث يكون تأثيره قانونيا ماديا مؤيدا بالعقوبات الشاملة للظاهر والباطن ، في حين أن تأثير العلم أدبي بحت وتأثير القانون الحـكومي لا يجاوز الظاهر . ألا يرى أن تعميم التعليم في الأمم الراقية

لا يغنيهم عن وضع قوانين زاجرة، مع أن تعميم الدين أسهل من تعميم العلم . وقد نفى « اسبنسر » الأخلاق العلمية . وقال « هانرى پوانكاريه » فى كتابه « الأفكار الجديدة» : «ليست هناك أخلاق علمية ولن تكون، وإنما يكون العلم مساعداً للأخلاق بالواسطة » ورأى « فيخته » تلازماً بين الدين والأخلاق فقال : « إن الدين من غير أخلاق خرافة والأخلاق من غير دين عبث » .

ولم ير « كانت » ضماناً للأخلاق يوثق به غير الدين .. حتى إن هذا الفيلسوف انتقد جميع الأدلة المنصوبة لإثبات وجود الله كما سيأتى ، ثم بنى الإيمان به على دليل الأخلاق فأوشك أن لا يعترف بوجود الله لولا ضرورة الحاجة إليه لصيانة الأخلاق، ورأى أجدر وصف لمن ينكر وجود الله أن يقول : « إنه كافر بالأخلاق » وإن كان لنا كلام على رأيه هذا فى ترجيح دليل الأخلاق لإثبات وجود الله على أدلته المعروفة النظرية، يأتى إن شاء الله فى محله من هذا الكتاب . وخلاصة الجواب على اعتراضهم الأخير عدم التعويل على صلاح الدنيا أيضاً من غير استناد إلى الدين .

وأنا لا أجهل بعد هذا أيضاً أن المتظاهرين بالدين مع عدم الاعتراف به من صميم قلوبهم يماشوننى فى التسليم بلزوم المحافظة على أخلاق الأمم بواسطة الدين ، وإنما يخالفوننى فى اعتقاد أن الدين حقيقة تستند إلى الواقع لا إلى قضاء حاجة اجتماعية فقط، فالدين عندهم يقبل على أنه ذريعة إلى الأخلاق وضرورة لصلاح المجتمع . وإنى بعد التنبيه على أن هذا المذهب ليس مذهب « كانت » المار الذكر الذى أنزهه عن أن يكون على مذهب هذه الفئة غير المؤمنة ، أنتقد عليهم هذه العقلية الزائفة ولا أرى فيها ضماناً معقولا لا لمصلحة الدين ولا لمصلحة الأخلاق ، لأن معناها لو فكروا أن الدين أكذوبة يُتمسك بها ويتخذ أساساً تقوم عليه أخلاق المجتمع ، إلا أن هذه الأكذوبة تعتبر بل تعتقد صدقاً ليصح اتخاذها أساسا للأخلاق، ولا تكونَ الأخلاق قائمة على

أساس فاسد فتفسد هي أيضاً ، وبعبارة أخرى لئلا يكون قد ارتُكب في مبتدأ الأخلاق ومبتناها ما ينافيها من الكذب الذي هو رأس المفاسد والمساوي . ومعنى هذا المعنى بناء الأخلاق على التناقض ، لأن تحليل تلك العقلية أن المرء يُكلَّف مع علمه بكون الدين خرافة أن يعتقده كأنه حقيقة وأنه أفضل ماتبنى عليه الأخلاق وأمتنه ، فيخادع نفسه وغيره في دينه وأخلاقه . لكن الخرافة لا تكون حقيقة باعتبارها حقيقة والكذب لا يكون صدقا باعتباره صدقا ، وإنما يتضاعف الكذب ويرتقي من الكذب البسيط إلى المركب كما هو الحال في قسمي الجهل البسيط والمركب ، مع كون المركب أشد القسمين وأسوأهما . فلا مناص إذن ولا خلاص بعد بناء الأخلاق على الدين من أن يكون الصميمي في دينه هو الصميمي في أخلاقه وأن يكون زائف الدين زائف الأخلاق ومشبوهه مشبوهها[1] . ومعنى هذا البيان أن كون الدين ضرورة اجتماعية كما يدعون ، يتوقف على كونه حقيقة من الحقائق ، وإلا فلا يكفي هذا الدين لتأدية تلك الضرورة ما تحتاج إليه حق الأداء ، فتكون دعواهم مع ما يضيفون إليها من عدم الاعتراف بكون الدين من الحقائق الثابتة ، جمعاً بين النقيضين ناقضة لنفسها بنفسها .

لم يبق بعد قطع كل طريق هكذا على محاولي الجمع بين الأخلاق وبين عدم الاقتناع بأساس الدين إلا أن يقولوا : لا نماريك في وجوب أن يكون العامة متدينين ومخلصين في دينهم . وليس هذا بمانع عن معرفة الخاصة بحقائق الأمور ، وإنما واجبهم أن لا يتظاهروا بهذه المعرفة ويحترموا عقائد الأمة[2] .

وأنا أقول : أيّ حقيقة هي التي يعرفها الخاصة ضد الدين ؟ أليست معرفتهم عبارة عن الجهل بالحقائق الدينية مع الإعراض عن درسها ونقاشها ؟ فإن لم يرضوا عنه فإني

---

[١] لا يخفى أن كلامنا في هذا الباب محمول على الأغلبية التي يبنى عليها الحكم . فلا عبرة بالنادر المفروض ممن لا دين له وهو مستقيم الأخلاق .

[٢] كما ذكره الأستاذ فريد وجدى عن نوابغ البلاد الإسلامية المستبطنين للالحاد .

أدعوهم إلى مطالعة هذا الكتاب ومناقشتي فيه . أما اختلاف الخاصة عن العامة فى العقلية الدينية فهذا هو الداء العضال العقام الذى أصيب به الغرب أولا ثم قلده الشرق وأمعن فيه أكثر من مقلّده حتى حفر حفرة هائلة بين طبقات الأمم أعمق وأخطر مما بين الأغنياء والفقراء وقضى على التوادّ والتراحم .. فالعامة تلبي دعاة الشيوعية وتنتهب أموال الأغنياء ومع هذا لا ينجو من الفقر ، وأسر الخاصة[1] الذين يعتبرون مخادعة الناس من حقوق الأذكياء لفقدان الدين الذى يدعوهم إلى رحمة الناس وإنصافهم ويؤسس بين طبقاتهم المتفاوتة فى المال والعقل ، أخوةً صادقة إنسانية . وتشخيصُ ذلك الداء على القاعدة التى انتهينا إليها مع القارئ من أن زائف الدين زائف الأخلاق البتة ومشبوهه مشبوهها ، أن يكون الخاصة المصريون اقتسموا الأخلاق بينهم وبين العامة فاختاروا لهم صميمها القائم على أساس الديانة واختاروا لأنفسهم زيوفها ومشبوهاتها .

وأقول بعد كل هذا وذاك من الكلمات المقنعة بلزوم الدين والإيمان بالله لمصلحة البشر فى دنياه وآخرته : إن العلم إن كانت له عند الإنسان قيمة وخطورة لا يجوز معهما أن يشغله عنه شاغل ، فمن الضرورى أن يكون العلم بالله وبوجوب وجوده ، فى رأس جميع العلوم والمعارف البشرية . من حيث انه على تقدير وجوده تكون تلك العلوم مع العقول المهتدية إليها كلها من خزائن جوده ، ويكون فى عدم الاعتراف بوجوده أشنع ما يتصور وما لا يتصور من سوء الأدب ونكران الجميل .

والعقل الذى امتاز به الإنسان على غيره من طبقات الوجود الطبيعى — حتى قال « شاتوبريان » : « إن الإنسان حيوان ميتافيزيقى » — يتطلب من صاحبه أن لا يتفانى

---

[١] والرأسمالية التى كانوا يشكون من أسرها قبل البلشفة تتمركز بعدها فى الحكومة ثم يكون أسرها أشد وسلطتها على الفقراء المأسورين أوسع وأقوى بكثير من الرأسماليين الأولين المتفرقين » .

فى الطبيعيات بحيث تستغرق كل همه وكل شغله ، بل يفرز من أثمن أوقاته ـ مهما كانت مشغولة ـ قسطا للتفكير فى منشأه ومصيره والمحيط الذى يتنفس من هوائه ويشبع نظره من مدى أنحائه.. فلو وجد أحدنا نفسه على أثر استيقاظه من نومه ذات صباح فى صرح لم يره من قبل وهو أفخم وأبدع وأوسع ما يكون ، فلا شك فى أنه يندهش ويكون أول ما يسأله ويفحص عنه مالك القصر[1] فهل عظمة صرح العالم وسعة

[١] قال الأستاذ أحمد أمين بك فى مقالة له منشورة فى مجلة « الثقافة » عدد ٣٤٦ بعنوان « الحياة الروحية » : « بيت جميل تروعك عظمته وفخامته وقد أسبل عليه القدم جلالا ، يشهد لمهندسه بالمقدرة الفنية ، تدخله فتعجبك آياته كما أعجبك بناؤه قد فرشت كل حجرة منه فرشا جميلا متناسقا وزين البيت كله بأنواع الزينة وحلى بأنواع الطرف ، وكان حديث الناس فى الإعجاب به ووصف جماله وجلاله يفيض المهندس فى وصف بنائه والفنان فى الإشادة بفنه والهاوى فى الإعجاب بطرفه والأديب بوحى مناظره وكلهم متفقون على حسنه .

« ولكنهم مختلفون اختلافا كبيرا فى أمر من أموره : فقوم يقولون إن فى البيت كنزاً مدفونا لسنا نعلم مقره ولكنا واثقون من وجوده ، وهذا الكنز فى غاية من عظم القيمة حتى إن البيت وما فيه لا يساوى شيئا بجانبه ، ومن وصل إليه أو نال شيئا منه كان ذا حظ عظيم . أما من اكتفى بمنظر البيت ومتاعه فلم يدرك من الأمور إلا ظواهرها .

« وقال آخرون إن هذا الكلام من صنع الخيال ، وليس فى البيت إلا ما نحس وما نرى وما نلمس ، فهذا هو الحق وهو الحق وحده ، أما الكنز فلا نؤمن به إذ لا دليل عليه ، وإنما هى أقوال قالها السلف وتوارثها الخلف ، ولسنا نؤمن إلا بالحس ، فإن شئتم أن نؤمن بالكنز فأرونا جهرة .

« ولما خلا المؤمنون بالكنز إلى أنفسهم اختلفوا فيما بينهم على طريقة استكشافه . فقال قوم نطلق البخور ونقرأ التعاويذ حتى يفتح الكنز ، وقال آخرون إنما يكون ذلك بسحر وضرب الرمل وهزئ آخرون بكل ذلك وقالوا إن الوسيلة للوصول إليه صفاء النفس ورياضتها وتطهيرها وإرهاف مشاعرها حتى تصبح كالمرآة المجلوة تنعكس عليها صور الأشياء ومنها الكنز » .

ثم قال : « هذا مثل الحياة المادية والحياة الروحية وهذا مثل الحياة الروحية بما فيها من حق وباطل » . =

حدوده وارتفاع سمكه فوق مايتصوره المتصورون، مغنيتهُ عن أن يكون له مالك يفحص عنه؟ ثم إنه كيف ومن أى طريق أتى هـذا الصرح ومن أتى به وأين كان قبل أن يأتيه؟ وهكذا مجيئه إلى هذه الحياة الدنيا من أتى به إليها؟ ومن أى طريق كان مجيئه؟ فهل كان يعرفه لو لم يسمعه من الناس فى سن التمييز؟ ولماذا لايندهش عنـد ما سمع أنه خرج من بطن أمه؟ وطريق النطفة والتكوّن منها فى بطن أمه ينبغى أن لا يقنعه فيغنيه عن التفتيش فى مصدره، لـكون ذلك التكوّن أعظم معجزة جديرة بأن ينكرها

= وختم الأستاذ مقالته هذه التى لا تخلو من مواضع تجلب الإعجاب والاستحسان، بقوله:

« فقد أصبح الناس بين قائل يقول ليس فى البيت كنز وقائل إن فى البيت كنزاً يفتح بالبخور والتعاويذ. وليس هذا ولا ذاك مما يدعو إلى اطمئنانهم. وهم ينتظرون من يهديهم إلى الـكنز بما يتفق وعقليتهم وعواطفهم ».

وأنا أقول: أراد الأستاذ باختلاف سكنة البيت فى وجود كنز لا يعلم محله من البيت أو عدم وجود شىء فيـه غير ما يحسونه ويلمسونه، اختلاف الناس فى وجود موجود وراء هذا الـكون المحسوس وهو الله الذى يعترف المؤمنون بوجوده، حينما ينكره ملاحدة الماديين والطبعيين. لـكن المناسب المعقول فى التمثيل عن الله أن يكون صاحب البيت المذكور الذى يتصرف فيه ويراقب أعمال الداخلين من غير أن يكون منظوراً لهم، ويعد الذين يرضى عنهم ما لا عين رأت ولا أذن سمعت .. فى بيت آخر أجمل من هذا وأفخم، لا أن يكون كنزاً مدفونا فى محل مجهول منه. لأن الـكنز مهما غلت وعظمت قيمته فلا يتصور له التصرف فى البيت وسكنته، وإنما يتصرف فيه صاحب البيت الذى بناه أو بنى له غيره. والبيت يمكن أن يكون بلا كنز ولا يمكن أن يكون من غير مالك ولا بان .. ثم لا ينفع المؤمن مجرد الإيمـان بوجود الـكنز من غير وصوله إليه، حين ينفع المؤمن إيمانه بالله من وراء الغيب. فالتمثيل عن الله بالـكنز غير ملائم من وجوه، وإنما انجذاب العقول والأفكار فى مصر إلى المال حتى فى الحياة الروحية أكثر من أى شىء غيره، أمال الأستاذ إلى ترجيح هذا التمثيـل.

وأدعى ما فى هذه المقالة إلى الاعتراض والانتقاد كون كاتبها قد حصر فى موضعين منها وسائل الإيمان بالله من المؤمنين فى خرافات المحترفين أو رياضات المتصوفين وأهمل براهين علماء الـكلام العقلية المنطقية، وقد علم القارئ فى مناسبة أخرى سبقت فى مقدمة كتابنا هذا أن الأستاذ أحمد أمين بك من الغامطين لعلم الـكلام. والجواب عليه سابق فى محله.

الأستاذ فريد وجدى بك، لاستحالتها لولاأن يكون له مكوّن قادر على كل شىء . ولا يمنع من إعجازها وإنكارها كثرة أمثالها ، بل كثرة الأمثال تكون معجزة ثانية وتكوّنه بنفسه من النطفة المهينة من غير مكوّن ومن غير شعور بذلك التكوّن. الحاصل من نفسه مستحيل عند العقل . فمن كوّنه إذن وأتى به إلى صرح الكون ومن كوّن الصرح الذى أتاه ؟ ولعل مكوّن كل من الآتى والمأتى المجيبين واحد لا شريك له !

فهذا التفكير كان يشغل حتما ذهن كل إنسان أكثر من أن يشغله أى شىء ، لولا أنه قدم هذا العالم طفلا ليس من شأنه الإدراك والتفكير فيه وفى موجده .. وعند بلوغه سن التفكير يكون قد تقادم عهده بالعالم ونفسه وتعوّد عدم التفكير . فلولا ذلك لكان كل أحد ذى عقل لا يريحه عقله عن التفتيش فى موقفه العجيب المحير كمن وجد نفسه ذات صباح فى مملكة عظيمة مترامية الجوانب أو قصر عال لم يره من قبل كما قلنا . ومع هذا فبلوغه الحلم وانكشاف غريزته الجنسية يكون له بمثابة تولد جديد منه إلى العالم وقدوم جديد . وعندئذ يجب عليه أن يفهم الدافع الخفى القوى الذى دفع أبويه إلى العمل لإبقاء النوع الإنسانى من حيث لا يشعران على أكثر تقدير ، وهما ليسا بموجدَى هذه الغريزة فيهما بل وجداها حاضرة لما جاء أوانها كما وجدها حاضرة فى نفسه ، فمن الذى أوجدها وأعدها فينا ؟ أليس هو الذى خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون[1] .

فهذا أعنى بلوغ الحلم أوان التفكير للإنسان فى وجوده وموجده وبانى صرح العالم الذى أتاه من غير إرادة منه ولا علم . ولهذا اعتبرته شرعة الإسلام مبدأ المكلفية . فمن يأكل ويشرب ويمشى فى مناكب الأرض الذلول ويشتغل نهارَه فى معاشه وينام ليله مستريح الجسم وفارغ البال من دون فحص عن أصله ومنشأه ومُنشئه ويدعى استغناءه

---

[١] لن يوجد قول عن موقف المرأة من الرجل أحسن وأبلغ وألطف من هذه الآية .

عنه واستغناء العالم الذى أتاه، بأرضه وسمائه ونجومه التى لا تمد وتصغر بجانب بعضها الشمس التى هى أكبر من كرتنا بملايين ، أو يعيش على شك فى أمره غير حاصل على بينة منه ـ فهو لقيط وإن عرف أباه وأمه ، وإن شئت فقل لقيط أبويه .

وجملة القول أن الدين الذى يشاطر العقلَ فى كونه أشرف مميزات الإنسان ـ حتى إن كثيراً من الفلاسفة الغربيين عرّفوا الإنسان بأنه حيوان له دين ـ[1] وعلى رأسه الإيمان بوجود خالقه والإذعان لسلطته عليه فوق كل السلطات ومدينيته له فوق كل المدينيات ؛ يعز على الكريم أن يكون موقفه من قلبه موقف المتطفل الذليل تبعده عنه شبهته فى صحته وتقربه إليه شفقته الوراثية عليه ، تفكيره فيه ـ إن كان يفكر ـ يجعله فى قلق واضطراب دائمين لا يطمئن إلى الإيمان ولا يجهر بالكفر فيبيت بينهما حائراً أو يأوى إلى إقفال بحثه وعدم الالتفات إليه كائناً ما كان أمره من الحقية والبطلان... كمن يمرن نفسه من أناس المدنيــة الحديثة ويروضها على تعطيل حاسة الغيرة الجنسية على قرابته من النساء ، وإن كان المدرَّبون على التغاضى والتسامح ورحابة الصدر بشأنها، يعاكسون الحقيقة فيسمونها الحرية . لكن الرجل رجل الكرامة والفطرة السليمة يبيت على الجمر ولا يبيت على مثل تلك العقليات الفاسدة المخدرة لمـا فى فطرة الإنسان من الغرائز السامية الحية المتعلقة بدينه ودنياه ، ويعد مكافحتها من أشرف الجهاد .

---

[١] وقال « أجوست سباتييه » أستاذ الفلسفة بجامعة باريس فى كتابه « فلسفة الدين » : « إن الديانة من لوازم الإنسان إلى حد أنه لا يستطيع أن يقلعها من قلبه إلا إذا حكم على نفسه أن ينفصل عن نفسه وأن يلاشى فى ذاته كل خصائص الإنسانية .

— ٢ —

المقارنة بين الإسـلام والنصرانية

المسألة الثانية من المسألتين اللتين قدمنا البحث فيهما على الدخول فى صميم الباب الأول : أنا نقارن بين الإسلام والنصرانية بعض المقارنة ، مع عدم كون هذا البحث من موضوع الـكتاب ، وذلك لأن الشيخ محمد عبده سلك فى مناظرة الأستاذ فرح أنطون — التى جعلنا هذا الـكتاب استئناف تلك المناظرة، وقد ذكرناه من قبل — طريقَ الحملة على النصرانية، ففتح السبيل لأن يقول خصمه :

« إن العدو الحقيق للإسـلام والمسيحية واليهودية والبوذية والقونفوشيوسية والوثنية فى هذا الزمان لم يعد منها بل صار خارجاً عنها ، فهو عدو جديد أخرجه التمدن الجديد . وهـذا العدو اللدود تطربه أصوات تنازع الأديان بعضها مع بعض ويثلج صدره سروراً كلما رآها يكفر بعضها بعضاً ويطعن بعضها على بعض . وهـذا العدو الذى يهددها على السواء والذى إذا استطاع هدم واحدة منها هدم معها الباقيات بلا مراء ، هو المبادئ المادية المبنية على البحث بالعقل دون سواه » .

وأنا ما كنتُ أريد أن أدخل فى هذا البحث لولا أن دخل الشيخ وأدخل خصمه الذى عاب على مناظره الـكلام على النصرانية وأشار إلى العـدو الحقيق لجميع الأديان فى هذا الزمان . ثم ما لبث أن اشترك مع ذلك العدو اللدود وهاجم الأديان كلها وفيها دينه ودين مناظره .. وكان السبب فى انقلابه إلى جانب العدو كون دينه النصرانية التى لا يمكن الدفاع عنها ، فـكأنه لما عجز عن مناصرة دينه أراد التعزى عنه بتعميم البلية.

ثم إن الأسـتاذ المناظر عدل عن العدالة حين ساوى بين الأديان فى كونها عرضة لخطر الانهدام بالمبادئ المادية المبنيـة على البحث بالعقل ، لأن تلك المبادئ إن كانت

كما قال مبنية على البحث بالعقل فلا يخافها الإسلام . أما إذا خرجت المبادئ المذكورة عن حدودها المعقولة فهي تختلف عندئذ لا مع الإسلام فقط بل مع العقل أيضا والإسلام لا يخافها في هذه الحالة أيضا .

نعم هناك دين يخاف كل شيء مبني على البحث بالعقل وهو النصرانية . فمع أني ما كنت أريد أن أحمل عليها وأتبع أثر الشيخ محمد عبده في ذلك عند استئناف المناظرة الجارية بينه وبين خصمه ، لا أرى اليوم مندوحة عن الكلام على النصرانية لسببين أولهما أن الأستاذ مناظر الشيخ المتظاهر بالمحافظة على كرامة الأديان عامة ، لم تمنعه نصرانيته عن انقلابه ضد الأديان بسلاح المبادئ المادية التي جعل منها عدواً لدوداً لها، فاستوجبت هذه التسوية بين الأديان من الأستاذ أن نثبت الفرق بين النصرانية وسائر الأديان لاسيما الإسلام . وثانيهما أن النصرانية أضرت بالمسلمين خاصة والبشر عامة.. ذلك أن القدر شاء أن تكون للغربيين في الأعصار الأخيرة قوة وغلبة على أمم العالم ، وصادف أنهم كانوا من قديم الزمان اعتنقوا المسيحية دينا ... فلما أخذوا يرتقون في العلوم والصناعات رأى عقلاؤهم أن دينهم لا يتفق مع العقل والعلم ، وعز عليهم أن يبحثوا لهم عن دين آخر أو شغلتهم عن البحث مشاغلهم الكثيرة، وخصوصا أبعدتهم عن الإسلام ودرسه الدعايات المتوالية ضده لعداوة راسخة ترجع إلى أزمنة زحف الصليبيين إلى بلاد الإسلام ثم زحف العثمانيين إلى بلاد النصارى[١] .

ولما رأوا عدم ائتلاف دينهم بالعقل والعلم وزعموا أن كل دين كالنصرانية فمنذ ذلك خرج بعضهم على الأديان ودعا الناس إلى الإلحاد وكثير منهم اتخذوا لهم دينا فلسفيا مبنيا على العقل المحض[٢] .

---

[١] والقليل من النصارى الذين درسوا الإسلام كالمستشرقين درسوه بأعين كلها بغض الإسلام وعقول شوشها منطق النصرانية .

[٢] فاتهم أن الدين يكون معقولا ولا يكون عقليا أي من موضوعات العقل ، لأن الدين =

وقتلوا مسألة الألوهية بحثاً من غير تعرض لمسألة النبوة والوحى – كما قال العالم الـكبير مترجم كتاب پول ژانه إلى التركية – فأوشكوا أن يتفقوا على القطع بوجود الله مع الاختلاف فى حقيقته . وملاحدة الماديين سبحوا فى مشكلة بعد مشكلة لإيضاح الـكائنات، ووقعوا فى حيص بيص عند تفسير الحياة والعقل والإرادة بالأسباب الطبيعية .. وفضلا عن هذه الموجودات العالية فإنهم لم يفهموا على الرغم من كونهم ماديين ماذا يفرق بين الأجزاء الفردة للمادة وبأى مبدأ يوضح ما بينها من المناسبات والمواصلات الحركية وغير الحركية ؟ والذين فهموا ذلك من الماديين اعترفوا باستناد المادة إلى الله الذى يمسك السماوات والأرض أن تزولا .. فما من مانع عن القول بأن فـكرة الإله الواحد هى السائدة الناجحة اليوم بين علماء الغرب ، وفيهـا تصديق الأنبياء عليهم السلام فى دعوتهم الناس إلى التوحيد من دون تصديقهم فى نبواتهم كما نبهنا عليه .

وكأن مقلدى الغرب فى الشرق سهل عليهم اتباع النفاة من الغربيين سواء كانوا نفاة الإله أو نفاة الأنبياء، لأن هؤلاء المقلدين لايعرفون الإسلام بالمرة ولايدرسونه[1]

= الذى هو إلهى بالطبع يجب أن يأتى من عند الله . ولذا قال پول ژانه فى «المطالب والمذاهب» : « إن الدين يتميز بثلاثة أشياء النبى والـكتاب المقدس وثالثها نسبته إلى ماوراء الطبيعة والأخلاق . وقال « أجوست سباتييه » : « إن الديانة الطبيعية تقصر عن أن تـكون ديانة ، ذلك لأنها تحرم الإنسان من الصـلاة فتدع الله والإنسان بعيدين أحدهما من الآخر فلا تـكون بينهما صلة صحيحة ولا مخاطبة باطنية ولا مبادلة بينهما ولا عمل إلهى فى الإنسان ولا رجوع من الإنسان إلى الله . وإذا تعمقت فى جوهر هـذه الديانة وجدتها جزءاً من الفلسفة ولدت على عهد سلطان المذهب العقلى « الراسيوناليزم » وهو مذهب فلسفى ينكر الوحى ويدعى تعليل كل شىء بالعقل . وأصولها الثلاثة ليست إلا مواد ثقلية لاروح فيها بقيت فى قاع البوتقة التى ذابت فيها جميع الديانات المادية » .

[١] ومن الأسباب المؤثرة فى ذلك أن بعض العلماء بمصر بث عداوة علم الـكلام فى قلوب الناس ، وقد جاءت عداوته أسهل على هؤلاء العلماء والذين اتبعوهم، من دراسة ذلك العـلم كما هو حقها .

ويعرفون من فلسفة الغرب ما وصل إليهم من غير طريقها ومن غير تثبت فى اختيار الكتب المؤلفة فيها ومن غير تفرغ وتعمق بعد الاختيار ، فى درسها .. وخصيصاً لا يوجد فيهم استقلال الفكر فى تمييز الحق من الباطل عند دراستها . وإنما يوجد فيهم ماقاله الأستاذ فريد وجدى بك عن الشرق الإسلامى — لما اتصل بعلوم الغرب ورأى دينه ماثلا فى الأساطير — : « إنه لم ينبس بكلمة ورأى الأمر أكبر من أن يحاوله » .
وأصل البلية كون دين الغرب النصرانية التى لاتتفق مع العقل والعلم وانهماكُ الشرق فى تقليد الغرب . ففى الغرب نزاع وجدال بين العلم والدين ناشىء من خصوصية دين الغربيين ، وليس فى الشرق المسلم هذا النزاع والجدال إلا فى قلوب مقلدى الغرب الذين لا يعرفون من الإسلام على الرغم من أنه دينهم إلا الاسم ، فهم يُحدثون هذا الجدال فى الشرق تقليداً لموقف الغربيين من دينهم .. فإذا تكلم أحد هناك ضد الدين كلمة فلا يُحجم المقلدون عن تكلمها بعينها ضد الإسلام ، حتى إن استبطان الإلحاد فى الشرق الإسلامى الذى أبان عنه الأستاذ فريد وجدى بك إنما وقع تقليداً أعمى لأولئك الغربيين الذين وقفوا على اصطدام دينهم أعنى النصرانية بالعقل ، ولم تسع درايتهم (أى المقلدين) أوجراءتهم أن يصمدوا إلى مصاف أحد الفريقين اللذين ذكرناهما من العلماء الإلهيين والمجاهرين بالإلحاد ، فاستبطنوه .

يجب تفريق النصرانية إلى صفحتين : النصرانية التى جاء بها سيدنا المسيح عليه الصلاة والسلام من الله تعالى . وهى كالإسلام لا تخالف العقل والعلم ولا المبادىء المادية الصحيحة ، ولا مناوأة بين الإسلام وبين هذه النصرانية أصلا ، ولا كلام لنا معها غير ما جاء به القرآن يصفنا نحن المسلمين بقوله : « الذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك » ولا مع الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده فى شأنها ، عدا ما يجىء فى الباب الثالث من هذا الكتاب عند الكلام على المفاضلة بين الإسلام

والمسيحية واليهودية التى خاض فيها الشيخ رشيد رضا صاحب المنار فى كتاب « الوحى المحمدى » .

والصفحة الثانية النصرانية المبتدعة بعد سيدنا المسيح ، وفيها التثليث وإصعاد المسيح فوق مرتبة النبوة . فالإسلام يناوئ هذه النصرانية ويناوئها العقل والعلم وتناوئها النصرانية الأولى الحقيقية ، وليس من المعقول عدّها من الأديان المنزلة الإلهية. وأجلى دليل على ذلك أن الفلاسفة الغربيين مع كونهم مسيحيين لم يتصدوا للنظر فى النبوة ولم يعتبروها مطلباً من المطالب الفلسفية كما اعتبروا الألوهية وأفاضوا فى بحث وجود الله فأثبته من أثبت ونفاه من نفى ، ولم يتكلموا فى وجود النبى وعدم وجود النبى كلية فى حين أنهم تكلموا أيضا فى الحياة الآخرة وجعلوها مطلباً من المطالب . فماذا تفهمون من إغفالهم الكلام عن النبوة ؟ وهل سبب ذلك كما قال العالم الكبير التركى مترجم « المطالب والمذاهب » إلا أن يكونوا مسيحيين وإلا أن تكون نبوة المسيح التى توارثوها نوعاً من الألوهية أي شيئاً لا يقبله العقل والعلم للبشر . وليس معنى هذا أن العقل يقف دونها ويعترف بالعجز إزاءها بل معناه أنه يمجها ويرفضها . فإما أن يتخلى الإنسان عن عقله أو عن الاعتراف بهذه النبوة .. وقد تخلى المسيحيون عن عقولهم فعلا : فهذا الأستاذ فرح أنطون ادعى عند مناقشة الشيخ محمد عبده الذى جعل للإسلام فضلا من الاستناد إلى العقل .. فادعى الأستاذ فى رده على الشيخ أن عدم الائتلاف بالعقل يعم جميع الأديان ، ثم احتاج إلى دفع هذه التهمة عنها فقال مغالياً إن الدين فوق العقل !!

وأنا أقول : كما أن دعوى الأستاذ الأولى القائلة بأن جميع الأديان مخالفة للعقل لاتصح ولا تسلّم بالنسبة إلى بعض الأديان مثل الإسلام ، فكذلك لاتصح مطلقاً دعوى كون الدين فوق العقل ولا يلتفت إليها ، والمسيحى الذى يرى عدم ائتلاف دينه مع

العقل فيقول تعليلا لنفسه : إن الدين فوق العقل، لاينال بدعواه هذه من كرامة العقل وإنما يكون مستهيناً بالدين الذى لا يقبله العقل ، كما لا يكون مكبراً لنبيه من يضيف إليه شيئاً من الألوهية وإنما يكون معتدياً على الله ومحتقراً لمقامه جل وعلا . وكل مَن يدعى لنفسه العلم والفلسفة مع الدين من المسيحيين يتورطون فى هذه الغلطة الكبيرة.. فلما صار العقل عندهم مسلوب الكرامة ومخفوض الصوت إزاء الدين سهل عليهم أن يستهينوا به فى غير المواقف الدينية أيضاً ، فيُحِلّوا الأدلة العقلية محلا دون الأدلة التجريبية ، وتبعهم أصحاب الثقافة العصرية من المسلمين المقلدين للغرب المسيحي والغرب اللاديني .. حتى قال أستاذ مجلة الأزهر : « لم يعد للمنطق سلطان على الإنسان » وهذا خلاف مسلك الإسلام وعلمائه البانين عقيدة وجود الله الذى هو أعظم مطلب علمى وفلسفى على دليله المعروف والمبتهجين غاية الابتهاج من كون ذلك الدليل عقليا منطقيا .

ولم تقتصر نكبة الاستهانة بالعقل والمنطق فى سبيل محافظة الديانة المسيحية على الإسلام خاصة وعلى الأديان عامة وفيها المسيحية أيضاً، ضرورة احتياج كل دين سماوى إلى الدليل العقلى فى إثبات وجود الله الذى هو غير منظور كما قال الأستاذ فرح أنطون. ولذا انتشر الإلحاد بين عقلاء البلاد ، ومنهم نوابغ الكتاب والشعراء فى الشرق الإسلامى الذين أفشى أستاذ مجلة الأزهر عن استبطانهم الإلحاد . .

انتشر الإلحاد بين عقلاء البلاد بعد سقوط العقل من أوج سلطانه على الأرض وداسه أولئك العقلاء بأقدامهم .. فلم تقتصر نكبة سقوط العقل عن صدارته فى دولة العلوم ، على الأديان ، بل تأثرت منها الفلسفة نفسها فاستُخِفّ أولا بفلسفة ما وراء الطبيعة القريبة الصلة بالدين ، ثم استخف بالفلسفة مطلقاً فلم تُعتدّ من العلوم وحُرِّف اسم العلم عن مسماه واحتُكر فيما لا يستحقه أكثر مما يستحق .

ولم يلبث الاستخفاف بالعقل فى مرحلة من مراحل النكبات إلى أن تسود الريبية فى ساحة المعقولات والمحسوسات حتى سِيء بفهم فلسفة ديكارت الذى هدم الريبية قائلا : «اشك فأدرك فأنا موجود» . ولم يهدمه إلا بعقله وفضل عقله .. سيء بفهم فلسفة ديكارت وجُعل له منهج الشك فى كل شيء ، فإن أريد به الشك فى كل شيء لم يقم عليه برهان فلا اختصاص له بديكارت ، بل هو منهج كل عاقل ، وإن أريد به الشك فى كل شيء مطلقا حتى ولو قام عليه برهان كما يدعيه الريبيون فذلك الفيلسوف هادمُ مذهب الشك بنفس الشك، كما ذكرته آنفا وسيأتى توضيحه فى محله إن شاء الله .

عود على بدء : فلما لم يمكن الفلاسفةَ الغربيين البحثُ فى هـذه النبوة البعيدة عن العقل القريبة من الألوهية ، بل الملتبسة بها ، وهى النبوة فى دينهم المتصورة لسيدنا المسيح ، أماطوا الـكلام عن سائر النبوات المنسوبة إلى الأنبياء فى غير دين النصرانية أيضاً . وهـذا شيء عجيب ينم على عدم تخلص الفلاسفة الغربيين فى البحث والنظر عن المحاباة والتفريض ولو من حيث لا يشعرون ، فإن نَقُلْ إنهم لا يؤمنون بالإسلام وبنبوة نبيه صلى الله عليـه وسلم ، فماذا نقول فى نبوة سيدنا موسى مثلا ؟ إذ لابد للمسيحيين أن يعترفوا بها ... وكيف لا ، والدين المسيحى يستند إلى التوراة والإنجيل معاً .

وحق القول أن الفلاسفة الغربيين لا يؤمنون بالنبوة مطلقاً بسبب عدم إيمانهم بنبوة سيدتنا المسيح الملتبسة بالألوهية عنـد المسيحيين[1] وكونِ هؤلاء الفلاسفة أيضا مسيحيين إنما هو بحسب الظاهر أو بقدر الاحترام بما فى وصايا إنجيل على لسان المسيح من الفضائل كما سيظهر ذلك من كلمات الأستاذ فرح أنطون ، ولا يخلو من الدلالة على

---

[١] نعم قد شذ عنهم الفيلسوف « هيجل » فنبذ التناقض الحاصل من اتحاد الواحد والثلاثة الذى فى التثليث المسيحى وسيجيء تفصيله .

ما قلنا قول هـذا الأستاذ أيضا : « إن العقلاء من الفلاسفة ينادون بإبعاد العقل عن الدين » ومعنى هذا أن العقل لا يقبل الأديان عنـد أولئك الفلاسفة العقلاء فيلزم أن يكون قبول القابلين إياها، من غير نظر إلى عدم قبولها من جانب العقل .. وعندى أن قولا كهذا فى حق الاديان لا يكون قولا فى مصلحة الاديان ولا فى مصلحة هؤلاء الفلاسفة القائلين أنفسهم . ومن هـذا كان ضرر النصرانية بالاديان عموما وبالإسلام خصوصا وبالفلاسفة أنفسهم أيضا ، حيث حالت بينهم وبين النظر فى النبوات التى ترتكز عليها الأديان . فبقى الفلاسفة بعيدين عن نفوذ الدين الذى أنزله الله على أنبيائه ، فى قلوبهم[1] وبقى مكان الدين فى قلوب المعجبين به من قريب أو بعيـد محاطا بظلام الشكوك . ثم احتاج أولئك الفلاسفة اليائسون من مسألة النبوة مع اضطرارهم إلى الإيمان بالله أن يبحثوا لأنفسهم عن دين فلسفى عقلى[2] ومنشأ الـكل عجزهم عن تأليف المسيحية بالعقل، حتى إن بعضهم تعصبوا وهم هاملتون وتانسه ل من المتأخرين وكيليوم دوكـكام ومونته نيه وشاردون من القدماء فحاولوا هدم الفلسفة بالحسبانية اللاأدرية ليقيموا بعدها النصرانية التى هى مضادة للفلسفة أى العـلم والعقل كما فى « المطالب والمذاهب » ص (٦٥) و (٢٩٥) من الترجمة التركية ؛ وفاتهم أن الدين لايبنى على الجهل المطلق كما قال استوارت ميل ص (٢٩٥) . ولهذه المناسبة بين النصرانية والحسبانية ترى فلسفة علماء الغرب على طول تاريخها قد تسلطت عليها الحسبانية التى ابتدأت من عهد الحـكماء اليونانيين والتى سنكتب عنها مايفى بحاجة قراء هذا الـكتاب فى آخر المطلب الأول من الباب الأول ، ولم تستطع إنقاذ نفسها من تسلطها إلا فى الأعصر الأخيرة ، ولمّا تنقذ تماما . وفى مقابل هـذا ترى فلاسفة

---

[١] وقد أعجب بوثقهم هذا الأستاذ فريد وجدى القائل بأن أجلة العلماء الفلاسفة مستغنون عن اتباع الشرائع المنزلة لـكونهم أنفسهم وضاع الشرائع والمذاهب .

[٢] وقد عرفت أن الدين لا يكون بغير نبي .

الإسلام وأعنى بهم المتكلمين من أول عهدهم بعلم أصول الدين ، لا يترددون فى إبطال الحسبانية مصدّرين متونهم الكلامية بقولهم : « حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق خلافاً للسوفسطائية » مجمعين على ذلك . والسوفسطائية الذين يعبر عنهم بالحسبانية أيضاً ينكرون وجود العالم وينكرون العلم بوجوده ولا يثقون بالحواس وبكل شىء من أسباب العلم وينكرون وجود الله طبعا لانعدام الكائنات عندهم التى نستدل من وجودها على وجوده. وهذه الحسبانية تنكر بالطبع النصرانية أيضاً وآلهتَها الثلاثة ، إلا أن المتعصبين للنصرانية أخذوا من الحسبانية ما يستخدمونه لهدم العلم الذى يناوئ دينهم وغضوا الأبصار عما وراءه .

ولما كان تعارض الحسبانية بالحواس التى هى العمدة فى الاعتراف بوجود الكائنات أشدَّ من تعارضها بالعقل وكانت الحسبانية قبل تقدم العلوم المادية المبنية على الإحساس والمشاهدة ، قد تساير العقول وتغالطها ، أصبح تقدم تلك العلوم الذى كان الضربة القاضية على الحسبانية أثَّر شيئاً فى قيمة العقل أيضاً وتولدت منها أضرار وأغلاط جديدة لا نزال نفصلها عند كل مناسبة تتيح لها فى هذا الكتاب .

فههنا أمور ثلاثة : الإيمان ، والعقل ، والمشاهدة بالحواس والتجارب والأمر الرابع العلم المبنى على العقل المحض أو مع المشاهدة . فالإيمان فى النصرانية يفترق عن العقل وعن العلم المبنى على العقل المحض وعن العلم المبنى على العقل مع المشاهدة . والإيمان فى الإسلام يجامع كل ذلك حتى العلم المبنى على المشاهدة كما سيأتى تفصيله . فالإسلام لا يخالف العلم بجميع أنواعه ولا يحتاج إلى هدم العلم وإنكار المحسوسات لتثبيت نفسه، بل يُعنَى بإبطال الحسبانية المعادية للعلم المنكرة للمحسوسات .

نعم إن فى فلاسفة القرون الوسطى من المسيحيين من جعلوا الإيمان مقابلا للعقل واعتبروه فوق العقل ، حتى إن « كانت » من كبار فلاسفة القرون الجديدة الغربيين

ينفى العلم بوجود الله مع إثبات الإيمان به ويقول : « إن الإيمـان على الأكثر يكون أقوى من العلم » فى حين أن علماء الإسـلام قائلون بأن الإيمان غير المستند إلى العلم أى الدليل عرضة للتزلزل بتشكيك مشكك .

فنى علماء الغرب من يختارون جانب العـلم وينكرون الله وفيهم من يعترفون بالله مستخفين بالعـلم وفيهم من يعترفون بالله من غير اعتراف بالأنبياء والحياة الآخرة وفيهم معترفون بالله والحياة الآخرة من غير اعتراف بالأنبياء . وليس فى علماء الإسلام من ذهب مذهبا من أمثال ذلك ولا الإسـلام بغامط شيئاً مما ذكر من العقل والعلم والتجربة والإحساس حقه ، وليس الإسلام دينا فلسفيا أى موضوعا من قِبَل العقل بل موضوعا من قِبَل الله ، لـكنه دين له فلسفة واتصال بالعقل . وليست للنصرانية فلسفة . قال العالم الـكبير مترجم « المطالب والمذاهب » فى تاريخ الفلسفة « ايول ژانه » إلى التركية فى المقدمة القيمة التى وضعها فى صدر ترجمته .

«إن رقى أوربا ابتدأ بسعيها لإنقاذ العقل من الانطفاء إزاء تعبد النصرانية ووقفها فى حدود عاطفتها القلبية . وهذا السعى حصل لأوربا بتأثير الوجدان الحادث فيها بعد التحكاك بالإسـلام ، فمدنية أوربا مدنية منصدعة متباينة العقل والعاطفة[1] وهذا الانصداع أعظم ثلمة لأوربا حرمته الـكمالَ الإنسانى .. وربما يجئ وقت تهدم بنيانها الحاضر ، فيجب علينا أن نرتعد خوفا من هذه الثلمة بينما نحن غابطون للأوربيين » .

فلو كان دين الفلاسفة الغربيين الإسلام بدل النصرانية لمـا رأينا دينهم فى واد وفلسفتهم فى واد ولما سادت فوضى الأخلاق والاجتماع فى بلادهم مؤذنة بانتهاء مدنيتهم إلى الدمار والانهيار . وزيادة على ذلك ــ وهو المهم عندنا ــ لَمَا ألحد العصريون منا

---

[١] وهـذا التباين قد رآه القارئ ظاهراً فى عقلية الأستاذ فريد وجدى المقتبسة من أوربا عند ما نقلنا فيما سبق كلة من مقالته فى مجلة « نور الإسلام » .

الذين فقدوا الانسجام الإسلامى بين عقولهم وقلوبهم بتقليد العقلية الغربية المسيحية .
ثم لو كان دين علماء الغرب الإسلام لوجدوا فى فلسفته ما ينير لهم سبل الحقيقة، فأصبحت فلسفتهم أرقى وأقوم من حالتها الحاضرة وأصبح علم أصول الدين فى الإسلام أثرى بانضمام خدماتهم إليه، وهم فى حالتهم هذه خدموه بعض الخدمة وأيدوه بعض التأييد وإن حصل ذلك من غير قصد منهم . وأنا سأستفيد من أقوالهم فى هذا الكتاب بصدد تقرير حجتى وتعزيز قضيتى قضية الإسلام قضية دين التوحيد كما اطلع القارئ على بعض نماذج من هذه الاستفادة .

* * *

يقول الأستاذ فرح أنطون منشىء مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده فى باب الردود من كتابه « فلسفة ابن رشد » ص (١٨٩) :

« ربما كان الغرض من القول بأن النصرانية دين عجائب وغرائب وأن الإسلام دين العقل ، الإشارة إلى مذهب التثليث فى الأقانيم ومسألة بنوة المسيح لله ، فإذا كان هذا الظن فى محله فهو جدير بأن لا يقابل إلا بالابتسام ، لأننا نعلم أن العقلاء من إخواننا المسلمين قد عرفوا أن مسألة التثليث ليست سوى مسألة شعرية تصورية . وأى نصرانى جاهل يقول اليوم إن الله ثالث ثلاثة ؟ بل هم يشبهون الألوهية بالشمس وما فيها من التثليث أى ذاته وحرارته وضياؤه . ولا ننكر أن هذا التشبيه يخالف مذهب الفلاسفة لأنه يقتضى أن يكون « الواحد الأحد » كثرة ، ولكنه ما العمل ؟ فإنه كلما أريد تعيين صفات للخالق جاءت الكثرة .. تلك الكثرة التى صعق بها الغزالى فلاسفة العرب ، ولذلك كان المعتزلة وهؤلاء الفلاسفة ينفون الصفات عن الخالق كاستحالة إثبات العلم والإرادة والقدرة له . . ومتى صح هذا فقد نُفى التوحيد عن كل أمة وكل ملة ، ولزمهن الشرك جميعا لأن جميعهن يثبتن للخالق صفات عديدة متناقضة (!) فالخلاف الأساسى إذن على نفى الصفات وإثباتها . وبما أن الملايين المسيحيين والمسلمين

واليهود متفقون على إثباتها فلا فرق بعد ذلك بينهم قطعيا . إذ قال بعضهم روح الله وكلمته وقال بعضهم يمين الله وعرشه وكلامه أو غير ذلك . ذلك أن كل هذه الصفات مجازية تصورية وهى ضرورة لعامة الناس الذين لا يفهمون الدين إلا من قبيل التخيل كما قال ابن رشد (ص ١٠ سطر ٩) ولأن اللغة البشرية قاصرة . فمسألة التثليث إذن ليست إلا مسألة شعرية تصورية من هذا القبيل وقد شهد بذلك كثيرون من إخواننا المسلمين منهم كاتب فاضل كتب فى مجلة «الموسوعات» منذ بضع سنين قولا نقلناه فى الجزء الثانى عشر من السنة (يعنى من الجامعة) وهذا نصه : « النصرانى يقول بالأب والابن وروح القدس وإن كان لا يرى فى الحقيقة غير إله واحد » .

« هذا ما يقال فى مسألة التثليث وبه تزول عقبة بين عقلاء الفريقين . بقيت العقبة الأخرى وهى بنوة المسيح لله[١] .

« ولو لم تكن « الجامعة » قد نشرت فى هذا العام كتاب « تاريخ المسيح » بقلم «رنان» للزمنا أن نسهب بهذا الموضوع. أما وقد نشرنا هذا التاريخ وعرفنا صداه بين المسلمين والمسيحيين فى الشرق والغرب فقد صار الكلام عن بنوة المسيح لله من قبيل تحصيل الحاصل . وحقيقة المسألة أن الإنجيل يسمى البشر «أبناء الله» كما يسميهم

---

[١] لا تنحصر العقبات بين الإسلام والنصرانية فى هاتين العقبتين اللتين سندرسهما تفصيلا، بل هناك عقبة بارزة لم يفكر فيها الأستاذ فرح مع كونها بسيطة سهلة الإدراك . وإنى أرى من الواجب هنا التنبيه عليها فى اختصار استدراكا للنقص ، وليكون جوابا لأناس بين قراء هذا البحث يحتمل أن يجدوا فى نقده إيذاء المسيحيين ... وهذه العقبة انا نحن المسلمين نؤمن بنبوة سيدنا المسيح، وهم لا يؤمنون بنبوة سيدنا محمد صلوات الله وسلامه عليهما. وهى عقبة بين المسلم والمسيحى لا تغطيها المجاملات اللفظية من الجانب الذى لا ينصف ولا يعترف بالحق ، ولا يعادل أذاها أى قول مؤذ من الجانب الآخر ، لا سيما إذا كان القائل لا يقصد به إلا النصح والإرشاد إلى الحق . فإذا كان المسلم ينفى الألوهية أو البنوة لله عن سيدنا عيسى فلا ينفيها ليثبتها لسيدنا محمد .. فى حين أن المسيحى لا يثبت لسيدنا محمد ما نثبته لسيدنا عيسى

القرآن « عباد الله » على سبيل الاصطلاح ، وإذا وجه اعتراض على تسميته « أبناء الله » التى وردت ألف مرة فى الإنجيل « فعباد الله » لا تسلم من الاعتراض أيضا . ذلك أن الإنسان لا يريد أن يكون عبداً لأحد وإذا كان الله قد خلقه ليجعل عبداً له فقد ظلمه .. أجل إن الإنسان الذى يحمل فى داخله روح الله من حقه أن يطلب أن لا يكون عبدا بل حرا . ومن ذلك يظهر أن كل تسمية لا تسلم من الاعتراض وأن هذه الاصطلاحات يجب التسليم بها كما هى لأنها لا تخرج عن أن تكون اصطلاحات. « فأبناء الله » إذن لا يقصد بها غير المعنى المجازى وكل إنسان صالح فيه روح الله يكون من هؤلاء الأبناء وهم يعتبرون أن أكبر هؤلاء الأبناء ذلك الابن الذى اجتمع فيه من روح الله ما لم يجتمع فى سواه وهو الذى تنحنى له اليوم تيجان القياصرة والملوك والرؤساء فى جميع أنحاء العالم ، وما عدا هذا فالقرآن يشهد للمسيح بأنه روح الله فهل نترك هذه الشهادة ونتمسك بتسمية عامية مجازية تأييداً لحجتنا وإبقاء للنزاع والنفار ؟ إذن فكل مسلم عاقل يعرف فى هذا الزمان أن اعتقاد عقلاء النصارى بالمسيح موافق لشهادة القرآن .

« فمن كل ما تقدم يتضح ثلاثة أمور .. الأول أن القول بأن الدين دين عقل قول مناقض لكل دين وكل عقل لأن العقل مبنى على المحسوسات ولا نعرف نواميس غير نواميسها والدين مبنى على الغيب[1] .. الثانى أن الخلاف بين المسلمين والنصارى بشأن التوحيد والتثليث ولاهوت المسيح خلاف مقطوع لدى عقلائهم لأن الفريقين متفقان على الحقيقة المؤيدة بكتابيهما ولا يروّج هذا الخلاف منهم أحد إلا من كان له مصلحة خصوصية فى ترويجه .. الثالث أن تفاضل الأديان وتنافسها يجب أن يكون مبنيا على ما فيها من الآداب والفضائل لأن هذه هى أساس الشرائع والأديان وفيما

[١] إن الأستاذ فرح أنطون أصاب فى استعمال « الغيب » الذى ينبنى عليه الدين ، مقابل المحسوسات فى حين أن الأستاذ فريد أخطأ خطأ عظيما فاستعمله مقابلا للواقع (راجع الجزء الأول ٣٩٢)

عدا هذه الفضائل والآداب لجميع الأديان متشابهة لأن مبادئها وأصولها مشتركة وهي غير معقولة » .

نقلنا كلام الأستاذ فرح أنطون بنصه على طوله لتظهر للقارئ عقليته في شأن الأديان مطلقاً حال دفاعه عن النصرانية . والآن نشرع في نقد ما يحتويه من مواضع النظر غير مقيدين في ترتيب النقد بترتيب كلامه :

(١) نرى الأستاذ يحاول ملافاة ضعف النصرانية تجاه البحث والمناظرة العلمية، بتيجان ملوك العالم وقياصرته ورؤسائه الأقوياء المسيحيين . ونراه قد نسي ما كتبه في ص ١٦٩ من كتابه وهو : « إن الملوك والرؤساء في أوربا عادوا لاستعمال الدين في أغراضهم لا تدبيراً لأرواح رعيتهم بل محاربة للمبادئ الاشتراكية والجمهورية التي يخشون على عروشهم منها . وإذا كان الآن للدين موضع في قصور الملوك في أوربا — أولئك الذين يخالفون بأعمالهم كل سطر من إنجيلهم — فما موضعه إلا هذا الموضع ولا ريب عندنا أن الدين يفقد شيئاً كثيراً من كرامته ووظيفته إذا اتخذ آلة لإنفاذ الأغراض ولم يطلب لذاته وفضائله » .

فمن العجب أن الأستاذ قائل هذا القول يريد أن يكسب[1] الدين المسيحي كرامة من تيجان أولئك الملوك المسيحيين غير المخلصين في دينهم . وقال في ص نفسها أيضاً: « إن أوربا تتخذ الدين آلة لما ذكرنا فهي تبني الدين على السياسة لا السياسة على الدين » .

وقال في ص ١٧٠ : « فالدين إذن ليس إلا آلة في أوربا في هذا الزمان ولكن حاشا لنا أن نطلق القول إطلاقاً عاما وإنما نريد هنا بالدين الدين المقرون بالحكومات والنازل في قصر الملوك » .

---

[١] من كسبته مالا فكسبه ولا يقال أكسبته .

وأنا أقول زيادة على ما قاله الأستاذ : لا شك فى أن الملوك ورجال حكوماتهم يلائم أهواءهم الدين الذي يخلى لهم الجو ويقول كما فى ص ١٨٧ من كتاب الأستاذ : « لاتقاوموا البشر بل من لطمك على خدك الأيمن فحوّل له الآخر » وكما فى ص ١٩٣ : « إن الرجل المسيحى يعلم أن السعادة محال فى هذه الدنيا ولذلك يقبل أى حاكم كان ولو كان رومانيا وثنيا » لا الدين الذى لا يقبل أن يحكم عليه الملوك بل يريد أن يكون هو حاكما عليهم والذى يقول كتابه : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله » . ويقول : « وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين » ويقول نبيه : « لا طاعة للمخلوق فى معصية الخالق » . ويقول : « أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر » .

ولما أن الإسلام يأبى الذل والعبودية للبشر فلا تأمن الدول على مستعمراتها التى يسكنها المسلمون وتضيق عليهم الخناق أكثر من غيرهم وتخاف القرآن وتضمر للإسلام عداوة تجعلها تسعى لإزالة آثاره من وجه البسيطة . وقول الوزير الإنكليزى « غلادستون » فى القرآن معروف .

ثم إن الحكومات الغربية مسيحية بالاسم ولادينية فى الباطن ورجالها لادينيون لأن العقلاء الذين يكون رجال الحكومات منهم لا يقبلون الدين الذى لا يقبله العقل ، ولذا اختاروا فصل الدين عن الدولة . ومقلدوا عقلاء الغرب فى الديانة الاسمية من المسلمين الذين يجهلون الإسلام فيقيسونه على دين الغربيين فى عدم المعقولية، يجعلون الحكومات فى بلاد المسلمين مفصولة عن الدين كما فى الغرب لو استطاعوا ، ولو أن الإسلام يتفق مع النفاق .

ومن أهم الأسباب التى تستميل بحكومات أوربا إلى النصرانية وتنفرها عن الإسلام ـ وتنفر حكومات البلاد الإسلامية الجديدة المقلدة أيضاً ، موقف المرأة فى المجتمع

الأوربى لأن الإسلام يقيم حاجزاً بين الجنسين ويمنعهما من الاختلاط المكشوف الذى تنجذب نفس الإنسان إليه طمعا وتصعب عليها مقاومة ذلك الانجذاب لاسيما بعد أن تعوّد الإنسان الاختلاط الحرّ ونشأ فى أحضان تلك العادة ، فى حين أن أوربا المسيحية تخلى السبيل على الرجل والمرأة للاستمتاع من هذا الاختلاط حتى فى الكنائس وتراه المسيحية ولا تمنعه .

وقد قلت فى كتابى المسمى « قولى فى المرأة » ص ٢٥ : « إن احتجاب المرأة كما يكون تقييداً للفوضى فى المناسبات الجنسية الطبيعية ويضاد الطبيعة من هذه الناحية، فهو يتناسب مع الغيرة التى جبل عليها الإنسان ويوافق الطبيعة من الناحية الأخرى . إلا أن الغيرة غريزة تستمد قوتها من الروح والتحرر من القيود فى المناسبة الجنسية غريزة تستمد قوتها من الشهوة الجسمانية فهذه تغرى بالسفور والاختلاط وتلك تبعث على الابتعاد، وبين هاتين القوتين تجافٍ وتحاربٌ يجريان فى داخل الإنسان . فالمدنيـة الغربية انحازت إلى الطبيعة الأولى وقررت أن لا تحرم المنتسبين إليها التمتع الجاذب الحلو فى سفور النساء واختلاط الجنسين فى الأندية ومحافل الأنس والسهر وضحّت بالطبيعة الثانية فى سبيل ذلك التمتع ، فالرجل الغربى يخالط نساء الناس ويقبل أيديهن ــ نيابة عن خدودهن ــ ويجالسهن بل يخاصرهن سافرات ونصف عاريات ، مقابل التنازل من غيرته على زوجته وأخته وبنتــه فيخالطهن غيره ويجالسهن ويخاصرهن ، ويرى أن عدد ضحاياه قليل بالنسبة إلى مكسوباته وربما لا يوجد من يضحى فيخلص له الربح ، والحفلات الراقصة التى هى من لوازم المدنية الاجتماعيـة فى الغرب ليست إلا تأييدا علنيا للمعاشرة المختلطة وتقريباً لأحد الجنسين من الآخر تقريبا جسمانيا ، وقضاء على الغيرة بين ظهرانى من يتوقع منهم التحمس لها ، فكأن تلك الحفلات أفراح القران العام .

« والقضاء على الغيرة بلغ عنـد مدنية الغرب مبلغ اعتبارها من النقائص الخلقية

على الرغم من شعور الإنسان بفطرته أنها فضيلة » .

وقلت فى ص ٤٥ « ومن العبث الواضح بالمعقول ما قرأته فى جريدة «الأهرام» نقلاً عن مقال مكتوب فى مجلة غربية « ريدرزدايجست » تعد فيه الصفات التى يجب أن يتحلى بها الشاب المصرى : « كذلك يجب أن يتعلم الشاب الرقص لأنه بجانب كونه رياضة بدنية فهو فن يُنمى فيه روح الفضيلة ويعوِّد النظر إلى الجنس اللطيف بعين مجردة عن الخسة والشهوات » .. يفهم من هذا أن المدنية الغربية تواضعت مع المتمسكين بها على أن تباع الرذيلة فى سوقها باسم الفضيلة . وسبب نفاق هذا البيع أنه يتضمن لذة مادية للمتبايعين فيُهتك فى سبيلها الحياء ويسمى الاعتياد والإدمان على قضاء الشهوات وعلى الأقل شهوةِ ضم النساء الكاسيات العاريات إلى الصدر ، فضيلة وتجرداً عن الخسة والشهوة ، ويغالى فى الجرأة فتُعاب على الإسلام فضيلته القائمة من سفور النساء واختلاطهن بالرجال الأجانب والتصاقهن بهم ، حتى يحتاج الإسلام من هذه الناحية إلى دفاع عنه يمتد على طول اعتداءات العابثين ، فى حين أن الحضارة الغربية القاضية على الفضيلة . المبنية على أساس قضاء الشهوة سالمةٌ عن التنديد والاتهام . وهذه المعاكسة بالحقائق تروج بفضل تعصب الغربيين لما ينسب إليهم من التقاليد وضلال أبناء المسلمين صراطهم المستقيم . ولو لم يكن وراء الحياة الخليعة المختلطة ما يؤيدها من قوة الغرب وشوكته ، لكفت أن تمد سواد وجه لأى قوم اختارها . ولهذا كانت مسألة المرأة أعظم حاجز بين الإسلام والمدنية الغربية[1] فالمسلم لا يقبل الحياة العارية المختلطة مادام إسلامه يصح له والغربى لا يرى كحجاب النساء أكبر مانع فى اختيار الإسلام دينا له..وربما لا يشك فى كونه أحق الأديان بالقبول ، لكنه

---

[١] لا يظن القارئ من قولنا بأن المدنية الغربية لا تقبل احتجاب المرأة ، أن المدنية نفسها توجب عدم قبوله ، فقد رأينا منبوذى الهند أيضا البعيدين عن التمدن لا يريدون حجب نسائهم على تقدير اعتناقهم الإسلام دينا .

يصعب عليه فراق ما تعوّده من الحياة المختلطة بالنساء وفيها حظ عظيم للنفس الأمارة بالسوء » .

واليوم أقول إن مسيحية الغربيين وأعنى المسيحية الموضوعة بعد سيدنا المسيح ائتلفت بهذه الحياة المختلطة الخليعة وتسامحت معها[1] فهذا الدين الذى يقال عنه دين السلام والمحبة وسع التحابّ العام بين الجنسين أيضا . لكن الإسلام الغيور على أعراض الناس المقومها كأرواحهم لا يأذن لنساء المسلمين أن يتبرجن إلا لأزواجهن ، ولا يسمح لأحد غيرهم أن يلامسهن فيقضى بعض شهواته منهن حتى ولو سمحوا هم أنفسهم ، لفساد غريزة الغيرة فيهم... لا يسمح لهم بذلك مادامت البلاد بلاد الإسلام ورجالها الآمرون والناهون بها رجاله ، كما لا يسمح أن يقضى تمام شهوته . وشرعة الإسلام على مذهب الإمام أبى حنيفة تحكم بلمسة بين الرجل والمرأة الأجنبية من لمسات الحياة المختلطة المنطوية حتما على الشهوة ، بالمصاهرة بين الطرفين فتحرّم أصول أى منهما وفروعه على الآخر .

(٢) يقول الأستاذ فرح أنطون : « إن القول بأن الدين دين عقل قول مناقض لكل دين وكل عقل لأن العقل مبنى على المحسوسات ولا يعرف نواميس غير نواميسها والدين مبنى على الغيب » .

ونحن نقول إذا قال مسلم يباهى بدينه إن الإسلام دين العقل فمراده أنه دين يتفق مع العقل ولا يناقضه كالنصرانية وليس مراده أن الإسلام دين اخترعه العقل حتى يناقض ذلك القول كل دين وكل عقل . أما حصر ما يبنى عليه العقل فى المحسوسات

---

[١] ومن المؤسف أن الإسلام أخذ هو الآخر أيضا يتسامح مع هذه الحياة السافرة المختلطة الشائعة فى تركيا ومصر الجديدتين . ولم يبق فرق التسامح الجنسى بين الإسلام والمسيحية فى هذه البلاد إلا أن المسلمين والمسلمات المتبرجات لا يصلون بعد فى المساجد جنباً إلى جنب كما يصلى النصارى فى كنائسهم مع المصليات المتبرجات .

وحصر نواميسه فى نواميسها فالعقل لا يقبل هذا الحصر وهـذا التضييق ، وإلا يلزم أن لا يتخطى العقل إلى ماوراء المحسوس فلا يبقى فرق العقل والحس بعضهما من بعض، مع أن دائرة العقل أوسع بكثير من دائرة الحس[1] وان الإنسان يمتاز عن البهائم بعقله لا بحواسه، بل الإحساس فى البهائم أقوى منه فى الإنسان . وقد عرّفوا الإنسان بأنه حيوان مستعد للاستدلال العقلى وبأنه حيوان له دين ، فالعقل والدين من خواص الإنسان . وهل يعقل فى خواص الشىء أن يتزاحم بعضها مع بعض؟ قال « ا. رابو » فى كتابه « دروس الروحيات » : « إن الأخـلاق والصنعة والدين لا تجتمع فى غير الإنسان ، وذلك لأن العقل من خواصه » لـكن قول الأستاذ فرح بحصر مبنى العقل فى المحسوسات يجعل العقل فى حكم العـدم ويجعله لا يعترف بوجود ما لا تراه العيون أو تلمسه الأيدى ، ومن هذا الأصل الفاسد يستنبط عدم وجود الله عند العقل لـكونه غائباً عن الحس .. وبطلانه ظاهر ، حتى إن الأستاذ فريد وجدى بك مع اشتراكه هو والأستاذ فرح فى عدم الإيمان بالغيب لا يدعى أن العقل لا يعترف به ، وإنما يدعى عدم كفاية اعتراف العقل .

فمسألة كون الدين مبنيا على الغيب المشار إليه فى قوله تعالى « الم ذلك الـكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب » أوقعت كلا من الأستاذين فى الخطأ مع الفرق بين خطأيهما . فخطأ الأستاذ فريد أنه اعتبر الغيب خلاف الواقع فجعل الإيمان بالغيب إيمانا بخلاف الواقع وجعل كتابَ الله يُثنِى على الإيمان بخلاف الواقع .. وهذا خطأ فاحش من رئيس تحرير مجلة الأزهر . لأن المراد من الغيب ماغاب عن الحواس ولا ينافيه

---

[١] فهل الأستاذ لا يصدق وجود عقله بعقله ؟ لـكون العقل عنده لا يصدق غير المحسوس وإنما يصدقه بقلبه كما فعـله بالدين ، حيث أخرجه من دائرة العقل وخصصه بدائرة القلب وسيجىء نصه .

كونه حقا وواقعا . والأستاذ فرح ما أخطأ فى فهم معنى الغيب حيث جعله مقابل المحسوس كما جعلنا ، لكن أخطأ فى جعل الغائب عن الحواس غائبا عن العقل أيضاً . ولا يكون الإيمان بالغيب الذى هو الإيمان الدينى غائباً عن العقل ومناقضاً له حتى تعمّ هذه المناقضة جميع الأديان كما ادعاه الأستاذ ، وإنما يناقض الدين العقل بانطوائه على عقيدة إلهية لا يقبلها العقل ككون الإله الواحد بالذات ثلاثة بالذات .

يقول الأستاذ مستمرا على خطائه : « إن جميع الأديان متشابهة فيما عدا الآداب والفضائل لأن مبادئها وأصولها مشتركة وهى غير معقولة » .

وأنا أقول : « إن رمى جميع الأديان فى أصولها ومبادئها المشتركة بعدم المعقولية طعن عظيم فى الأديان يعدل إبطالها .. فلينظر القارئ من الأستاذ المدافع عن النصرانية ، سوء نظره فى الأديان كلها ! وماذا حاجته إذن إلى تأويل ما فى دينه مما لا يقبله العقل كالتثليث والأبوة والبنوة ، بعد اعترافه بعدم معقولية الأديان فى مبادئها وأصولها المشتركة التى هى مبادئها وأصولها الرئيسية ؟ ومنه يعلم أن الأستاذ نفسه غير مقتنع بكونه ردّ دينه غير المعقول من أساسه إلى المعقولات بتلك التأويلات . والذى نعلمه نحن أن نقاط الاشتراك بين الأديان الحق السماوية كالإسلام واليهودية والنصرانية يلزم أن تكون أقوى ما فيها وأخلده وأسلمه من النسخ والتعديل والتأويل ، كمسألة التوحيد وإنزال الكتب وإرسال الرسل وتأييدهم بالمعجزات والبعث بعد الموت والحساب والثواب والعقاب .. وكل ذلك معقول كما سنثبته فى هذا الكتاب ، وإن لم يكن معقولا على مقياس عقول بعض الناس مثل الأستاذ فرح مناظر الشيخ محمد عبده ، لعدم كونه محسوسا . إذ لو لم يكن معقولا كان محالا ولم يكن حقا وواقعا .. إلا أن الأستاذ فيه مرض الأستاذ فريد وجدى بك وعقليته التى تزعم استحالة معجزات الأنبياء والبعث بعد الموت عند العقل ، وإلا ان عدم المعقولية الذى يلازم المسيحية ليس بعيب فى نظر رأى الأستاذ فرح . فمن هذا يحاول أن يرمى به جميع الأديان فيخفف عن المسيحية

بهذا الاشتراك.. وستعرف الفرق الواضح بين الإسلام والمسيحية فى هذا الشأن المهم. فإن كان عدم المعقولية عيبا فافعله الأستاذ من رمى الأديان كلها به إهانة للأديان عظيمة، وإن لم يكن عدم معقولية الأديان يعدّ عيباً عليها عنـد الأستاذ فهذا استهانة بالعقل أية استهانة .

ويقول الأستاذ ص ١٢٢ : « إن العلم يجب أن يوضع فى دائرة العقل لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان وأما الدين فيجب أن يوضع فى دائرة القلب لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد فى الـكتب المقدسة من غير فحص فى أصولها ».

ويقول فى ص ١٨٢ : « إن الدين متى صار عقليا لم يعد دينا بل أصبح علما[١] إذ ما هو الدين ؟ هو الإيمان بخالق غير منظور وآخرة غير منظورة ووحى ونبوءة ومعجزة وبعث وحشر وحساب وثواب وعقاب وكلها غير محسوسة ولا معقولة ولا دليل عليها غير ما جاء فى الـكتب المقدسة[٢] . فمن يريد فهم هـذه الأمور بعقله ليقول إن دينه عقلى ، ينتهى إلى رفع ذلك لامحالة. وهذا هو السبب فى قسمتنا الإنسان فى الجزء التاسع من « الجامعة » إلى عقل وقلب ، تلك القسمة التى رد عليها الأسـتاذ (يعنى مناظره الشيخ محمد عبده) فى رده الرابع دون أن يقنعنا . ولا يمكن أن يوجد

---

[١] سيأتى منا أن أساس الدين فى الإسلام ما هو ببعيد عن العلم إن لم يكن العلم نفسه .

[٢] ماذا يكون جواب الأستاذ لو سألناه : بأى حق يسمى تلك الـكتب ، الـكتب المقدسة ما دامت لا دليل على ما جاء فيها ؟ فإن قال لأنها جاء بها الأنبياء عليهم السلام ، قلنا لا نبى عندك! لأن العقل لا يقبل النبوة لـكونها غير محسوسة ولا معقولة ولا دليل على وجود الأنبياء غير ماجاء فى كتبهم أنفسهم . وإن قال إن نبوءتهم ثبتت بالمعجزات التى ظهرت على أيديهم ، قلنا لا معجزة عندك والعقل لا يقبلها ولا دليل على ظهورها فى أيديهم غير ما جاء فى كتبهم . بل يقال للأستاذ : من أرسل هؤلاء الرسل وأنزل عليهم تلك الـكتب ؟ فإن قال : الله ، يقال وجود الله غير معقول عندك لـكونه غير منظور ولا دليل على وجوده غير ما جاء فى كتب الأنبياء الذين لا دليـل على كونهم أنبياء ولا على كون تلك الـكتب كتبا إلهية مستندة إلى وحى من الله لأن الوحى أيضا غير معقول عندك ، لـكونه غير منظور ولا دليل على وقوعه غير ما جاء فى تلك الـكتب نفسها !..

فى العالم دين عقلى إلا إذا كان ذلك الدين يُثبِت بأدلة عقلية مبنية على الامتحان والتجربة والمشاهدة نفسَ الإنسان الخالدةَ والآخرةَ وبعثَ الأجساد والثوابَ والعقابَ والوحىَ والحقَّ سبحانه وتعالى. ولذلك كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين فى كل ملة (!) ينادى بإبعاد العقل عن الدين ، أما عقلاء الفلاسفة فإنهم يكرهون مقاومة معتقدات الناس وذلك للضرر من جراء هـذه المقاومة ، وأما رجال الدين فللفرار من برهان العقل الذى يهدم كل شىء لا يقع تحت حسه » .

أقول : إن الأستاذ أنكر عقله مرة أخرى وأنزله منزلة الحس وهدم أسس الأديان قاطعاً علاقتها بالعقل !.. فالدين عنده حتى القول بوجود الله لا يقبله العقل ولا العاقل مع أنه يدعى كونه مسيحيا صميما[1] فهو ينكر الدين ولا يدرى أنه ينكره ، وهل

---

[١] قال فى ص ٨٧ : « إن الدين فى غنى عن دفاعكم (يخاطب مناظره) ودفاعنا ونحن نرى الأديان التى هى سلم مدنية الشعوب وروح حياتها الأدبية عن أن يحتاج إلى دفاع ، لأن ذلك بمثابة الدلالة على ضعفها ومتى أصبح الدين ضعيفا فماذا يفيده دفاعنا أو دفاع غيرنا ؟ »

أقول الأستاذ يتكلم بالنظر إلى النصرانية التى هى دينـه ودين الأمم المتغلبة اليوم على الأرض. فإذا كان دين لمعتنقيه القوة والغلبة العالمية هكذا، يأخذ الدين قوة من قوتهم ولا يحتاج إلى قوة الحجة والبرهان كما قال الأستاذ وصدق بعض الصدق ، لـكن الإسلام والمسلمين فى زماننا على العكس ، فهم ضعفاء فى الأرض على الرغم من كون دينهم أقوى الأديان حجة وبرهانا . ثم إن هذا الدين القوى يعتريه وياللأسف ضعف من المسلمين حيث لا يستفيد المسلمون قوة من قوة دينهم لـكون الشيطان استولى على قلوبهم زيادة على استيلاء الغالبين على كيانهم . وإنى فى موقف يذوب له القلب من كمد حيث أظل إزاء استغناء الأستاذ عن الدفاع عن دينه المحتاج إلى الدفاع ، فى حاجة ملحة إلى الدفاع عن دينى الغنى عنه ، لا فى حاجة إلى الدفاع عنه تجاه الأستاذ فرح أنطون فقط ، بل أكثر منه تجاه المسلمين المثقفين المصريين الذين انجذبوا إلى الغربيين الأقوياء ولـكنهم لم يقتبسوا قوة من قوتهم وإنما اقتبسوا ضعفا دينيا من موقف دينهم الضعيف المحتاج إلى الدفاع .

وقال فى ص ١٤٢ : « ليس يهم عقلاء المسيحيين أن يقال كل ما يقال فى دينهم كما أن عقلاء المسلمين لا يهمهم كل ما يقال فى دينهم أيضا لأن الفريقين يعلمان أن هذه الأقاويل كلها ليست سوى هباء منثور فى الهواء » . =

يكون إنكار للدين أكبر من اعتباره مما ينكره العقل ويأباه..مع أن ما ينكره العقل يكون محالا باطلا فضلا عن أن يكون مخالفاً للواقع. ولا يجدى بعد هذا أن يجد الدينُ مسنداً ومتكأ من القلب ، لأن العاقل لايتبع ميوله القلبية غير المعقولة ويعتبرها أهواء وضلالات ، وحسب الأديان سقوطا وإفلاسا أن لا يكون مخاطبها العقل وأنصارها ذوى العقول .

= أقول : ما للعقلاء والأديان لاسيما الأديان القوية بالمثابة التى ذكرها الأستاذ ؟ أما يكفيهم عقولهم هادمة لأديانهم ؟ أليس هذا تناقضاً من الأستاذ مع ما ادعاه ونقلنا قريباً عنه من أن برهان العقل يهدم كل شيء لا يقع تحت حسه ؟

وقال فى ص ١٥٠ : « إن الدين صار يشك بنفسه وصار رؤساؤه يتخذونه آلة لكبح جماح الشعب وقضاء أغراضهم العمومية أو الخصوصية ولذلك خمدت وأسفاه تلك الحماسة الدينية اللطيفة التى كانت أضاءت العالم فى صدرى المسيحية والإسلام . لذلك لم نعد نرى أناساً يبكون عند سماعهم وعظ الإمام أو الكاهن من على المنبر كما كان يحدث فى صدر الإسلام أو المسيحية، اللهم إلا النساء اللاتى هن مثال الرقة واللطف فى الأرض وحافظات الدين القلبى فيهما ولذلك أيضاً ضعفت آداب الشعوب وانحطت أخلاقها بارتخاء تلك الفضيلة السامية » .

واقرأ قول الأستاذ أيضا ص ١٦٨ ثم انظر هل يلتئم مع أقواله السابقة النقل : « إنا نعتقد أن خاصة الأمة يمكنها الاستغناء عن رجال الدين بكل سهولة لأنها قادرة على أن تعبد الله مباشرة وليست فى حاجة إلى واسطة بينها وبينه ، فالرجل المهذب العقل الذكى القلب كلما أشرق الصباح ورأى بهاء النور . كلما أمسى المساء وشاهد جمال السماء فى الظلام . كلما رأى نباتاً ينمو وعصفوراً يغرد وندى يترقرق على أوراق الشجر تحت أشعة الشمس ... كلما رأى ذلك يشكر الله تعالى على آلائه ونعمه[*] وهذا الشكر من أحسن أنواع العبادة ، ولسنا نقول أنه لا عبادة سوى هذه العبادة فإن للعبادة مع الجماعة فى الكنائس والجوامع أى الصلاة فيها معهم من الجمال والعظمة إذا كانت مستوفاة شروط الرزانة والوقار والأدب ، ماتتحرك له كل نفس تعرف الخالق معرفة حقيقية. ولكنا نقول إن خاصة الأمة المهذبة نفوسهم وعقولهم فى غنى عن الذهاب إلى الجامع أو الكنيسة

---

[*] الرجل المهذب العقل الذكى القلب إذا شكر لله تعالى لزمه أن يشكر بقلبه ويأباه بعقله الذى لا يعترف على قول الأستاذ بوجود ما لا يدخل تحت حسه ولا يعنى الشكر لما لا وجود له .

وقد علمت أن دافع الأستاذ إلى القول بعدم معقولية الدين كون دينـه الذى هو النصرانية إنمـا يستند إلى العاطفة وليس له مستند من العقل ولا ائتلافٌ معه . لـكن لايلزم من عدم معقولية النصرانية أن يكون كل دين كذلك..فإقرار الأستاذ ضدالأديان حجة قاصرة على دينه ، وها أنا أقول إن الإسـلام دين معقول تأتلف عقائده بالعقل

لاستشارة الشيخ أو الكاهن أو الصلاة وراءهما لأن مشيرهم هو العقل المدرب[*] والقلب الطبيعى البسيط ، وقد قال المعرى إن خير المشيرين وكنيستهم وجامعهم هما هذه الطبيعة العظيمة الواسعة التى خلقها الله ، أكبر وأعظم من كل الجوامع والـكنائس ، وما دام خاصة الأمة فى غنى عن أناس يدبرون أرواحهم لأنهم قادرون على تدبير أرواحهم بأنفسهم فقد بطل نصف حجة الأستاذ (يريد الشيخ محمد عبده) ولم تبق إلا أرواح الشعب المحتاجة إلى إرشاد وتدبير » .

أقول : مراده من استغناء الخاصة عن رجال الدين وعن الـكنائس والجوامع استغناؤهم عن الدين ذاته كما لا يصعب فهم هـذا المعنى من خلال سطوره مع أن رجال الدين الذين خاصة الأمة فى غنى عنهم يدخل فيهم الأنبياء عليهم السلام أيضا نظر إلى كون المستغنين قادرين على تدبير أرواحهم بأنفسهم . وهـذا القول يذكرنا قول الأستاذ فريد وجدى إن علماء الغرب الـكبار فى غنى عن الاهتداء بهدى الشرائع المنزلة لأنهم أنفسهم وضعة الشرائع والمذاهب .

وفـكرة التفريق بين الخاصة والعامة فى الامتثال بأوامر الدين أخذها الأستاذ فرح أنطون فى غالب ظنى عن الفيلسوف ابن رشد الحفيد الذى يقترح فى كتابه « مناهج الأدلة » دينين ديناً للخاصة ودينا للعامة والذى ألف الأستاذ كتابه فى فلسفته. فإن كان هذا الفيلسوف كما قالوا معلم الغربيين الأول فى الفلسفة فهو أيضا معلمهم النفاق والثنائية فى الدين ، وظنى أيضا أن فلسفة الرجل لم تكن مشهورة ولا نافقة بين علماء الإسلام حتى أدخلها الأستاذ فرح أنطون فى مصر فكان لها أثر فى تشويش الرأى العام العلمى الدينى بها وإفساده فى الشرق بعد الغرب . ولما كانت شرائع الأديان قوانين إلهية وضعت على أن تكون مطاعة للعباد فيلزم أن يتساوى أمامها الخاصة والعامة ، كما لا تفريق ولا استثناء فى قوانين الحـكومات . قال خضر بك من علماء عهد السلطان محمد الفاتح أستاذ المحقق الخيالى فى منظومته الـكلامية النونية :

وليس مرتبة للعبد مسقطة تـكليفه كمجانين وصبيان

---

[*] ما هـذه المتناقضات من الأستاذ ؟ والعقل فى مذهبه لا يشير إلى العاقل بتصديق الدين ولا باعتقاد وجود الله ، ذلك العقل الذى يهدم كل شىء لا يقع تحت حسه !..

وتستند إلى المعقولات، والمستحيل عند العقل مستحيل فى الإسلام ولهذا الدين فلسفة مبسوطة فى علم الكلام علم أصول الدين وترى فى هذا الكتاب إن شاء الله ما يحتاج المتعلمون إلى معرفته فى هذا العصر من تلك الفلسفة ، فالإسلام كأنه علم من العلوم من حيث اهتمامه بالعقل، فهو كما قال الأستاذ : «لو كان الإسلام دينا عقليا لأصبح علما» وليس كما قال بعده « فإذا أصبح علما خرج من أن يكون دينا » لأن العلم لا ينافى الدين كما أن العقل لا ينافيه . وحسبك شاهداً لمبلغ الإسلام فى احترام العقل تصريح علمائنا الذى ربما لا يدريه الأستاذ فرح منشئ مجلة «الجامعة» ، بأنه إذا وقع تعارض بين الدليل العقلى والدليل النقلى يرجح الأول ويؤول الثانى . واهتمام المسلمين بالعقل وإهمالهم العاطفة بالغ إلى حد أنه أضرّ بمصلحة الإسلام ، فالنصرانية تعيش ما عاشته العواطف وإيقاد جذوتها فى قلوب النصارى ، فى حين أن المسلمين أهملوا بعد تدوين علم الكلام تربية العواطف الدينية فى قلوبهم مغترّين باستناد دينهم إلى أساس العقل والعلم فأمسوا فى دينهم كأناس لهم علم وليس لهم عمل .

أما أن العقل كيف يقبل الأمور المتقدة فى الدين والتى عدّدها الأستاذ زاعماً عدم معقوليتها لعدم محسوسيتها ، فأنا أفهم معقولية كل ذلك إجمالا بمعنى أن العقل يعترف بإمكانها جمعاء عدا الله تعالى ، أما الله تعالى فالعقل لا يكتفى بالاعتراف بإمكان وجوده بل يراه واجب الوجود ومستحيل العدم كما سيجىء إثباته[1] وإذا ثبت وجود الله

[١] والمعجزات أيضا لا يكتفى العقل بالاعتراف بإمكانها بل معترف معه بوقوعها فى أزمنة الأنبياء تحت مشاهدة الناس المعاصرين ثم انتقال أخبارها إلينا انتقالا لا تقل قيمته من قيمة انتقال وقائع تاريخية مشهورة . فلماذا إذن نثق بتلك الوقائع ولا نثق بوقوع المعجزات بعد الاقتناع بإمكانها ؟ والذين يشكون فى صحة وقوع المعجزات حين لا يشكون فى صحة الوقائع التاريخية المشهورة البعيدة عنا فإنما يخلطون مسألة وقوع المعجزات بمسألة إمكانها التى يحتاجون فيها إلى دليل آخر غير دليل الوقوع لكونها من الخوارق ولا يحتاجون إلى مثله فى إمكان الوقائع التاريخية العادية . =

يكون إثبات إمكان ماعداه من الأمور المذكورة من أسهل الأمور. والذين يستصعبونها يستصعبون من أجل أنهم لا يؤمنون بوجود الله وإلا كان إنكار إمكان تلك الأمور مع الإيمان بوجود الله الذي خلق السماوات والأرض ، حماقة محضة ، فالله تعالى يبعث من في القبور مثلا إذا جاء وقته ويخلقهم ثانياً كما خلقهم أول مرة وكذا الحال في أمثاله[١] وقد وفينا حق الكلام في إثبات إمكان معجزات الأنبياء عند العقل في أول الباب الثالث من هذا الكتاب المنشور قبله باسم « القول الفصل » .

ثم لايخفى ما في سياق كلام الأستاذ فرح أنطون هنا من الاضطراب وهوحسب القارئ علماً بأن الأستاذ لايتكلم عن علم وإحاطة بما يحاول أن يرمى به الأديان، فلا يتعين تماما ولا يتبين أنه يرميها بمخالفة العقل أو بمخالفة الحس أو بمخالفتهما معا. ولا يمكننا أن نعدّ العقل والحس شيئاً واحداً تكون المخالفة لأحدهما مخالفة للآخر ، فبمخالفة أيهما يرمى الأديان؟ وكان أصل دعواه ومنشأ اختلافه مع خصمه الذي يناظره أعني الشيخ محمد عبده ، أن الدين لا يكون عقليا أي لايتفق مع العقل لأن أساساته كلها غير معقولة ، لكنه عند إثبات هذا المدعى خلطه بمخالفة الحس لئلا تبقى تهمة

= وبعد انضمام دليل الإمكان الذي ذكرناه إجمالا (وسوف نذكره في محله مفصلا) إلى دليل الوقوع فلا محل للشك في صحة أنباء المعجزات.. ولا فرق بينها وبين صحاح واقعات التاريخ العادية في دليل الوقوع ، بل إن دليل الوقوع في المعجزات أقوى منه في العاديات لكون روايات الناس في المعجزات مدعمة بنصوص الكتب المقدسة .

[١] وأما قول الأستاذ : « فمن يريد فهم هذه الأمور بعقله ليقول إن دينه عقلي، ينتهي إلى رفع ذلك لا محالة » فجوابه أن المراد من فهم هذه الأمور بالعقل كون العقل يفهم إمكان وقوعها إجمالا بالنسبة إلى قدرة الله الذي يخبر بوقوع تلك الأمور ، وليس بلازم أن يفهم العقل كيفية وقوعها تفصيلا ، لكن الأستاذ لا تمييز عنده بين كون الشيء ممكن الوقوع عند العقل وبين كون العقل يفهم كيفية وقوعه، فهل عقل الأستاذ يفهم كيفية خلق الله إياه أول مرة في بطن أمه وأنه كيف قدر عليه ؟ ومع هذا فالله تعالى خلقه وخلق عقله هذا الناقص التمييز .

عدم المعقولية خاصة بالنصرانية التى هى غير معقولة حقيقة بل يتهم معها جميع الأديان، مع أن عدم المعقولية شىء وعدم المحسوسية شىء آخر. فإن كان الأستاذ رجع عما ادعاه أولا من عدم معقولية أساسات الدين إلى دعوى عدم محسوسيتها فتغيير الدعوى ممنوع فى قانون المناظرة ومعدود من إفحام المدعِى، مع أن فى رمى أسس الدين بمخالفة الحس نزولا إلى مرتبة جهال بنى إسرائيل الذين قالوا لنبيهم « يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة » وإن كان الأستاذ ثابتاً فيما ادعاه من أن أسس الدين تخالف العقل فنحن لا نسلم به وسنجيب عنه بما يقنع القارئ إن شاء الله . وإن كان يريد إثبات عدم معقوليتها بعدم محسوسيتها فنحن لا نسلم به أيضاً إذ لا يلزم من كون الشىء غير محسوس أن يكون غير معقول ، ولا قائل بين ذوى العقول بأن العقل والحس شىء واحد وآلة واحدة . نعم فى أعداء الدين من يعتمد على الحس لعدم شهادته للدين ولا يعتمد على العقل لشهادته له.. وهذه مسألة تفضيل الحس على العقل التى لا ينفع الأستاذ التمسك بها وهو فى صدد إثبات مخالفة العقل للدين ، بل يضره كما قلنا من أنه تغيير الدعوى الذى يعتبره قانون المناظرة المدون فى علم آداب البحث والمناظرة، إفحاما للمدعى.

ثم إنا نقول ردا على هؤلاء المفضِّلين الضعاف العقول إن الإنسان يمتاز على سائر الحيوان بالعقل لا بالحس ، فإن كان الأستاذ ينحاز إليهم ويستهين بالعقل تحقيقاً لخصومة الدين بأى طريق أمكنه فيدعى دعوى جديدة بعد إفحامه فى دعواه الأولى، فعند ذلك يكون الأستاذ خصما للدين وللعقل معاً وقد كان ابتدأ مخاصمته للدين بادعاء أنه غير معقول أى بإيجاد الخصومة بين الدين والعقل فانتهى به سعيه إلى مخاصمة الأستاذ نفسه للعقل وهو الأحرى أن يكون غير معقول لا الدين. فإن اعتذر معتذر عن الأستاذ وعن هؤلاء المفضلين بأنهم لا يفضلون الحس ولا يستهينون بالعقل وإنما يشترطون فى التعويل على العقل استناده إلى الحس وتأيده به ، فالجواب أن هذا استهانة بالعقل لجعلهم الثقة دائرة مع الحس ، وليس تفضيل الحس على العقل شيئاً غير هذا ، بل تفضيل شهادته المنفية

على شهادة العقل المثبتة . وكفى موقفَ الأستاذ سخافة وركاكة أن يحتاج إلى الاستهانة بالعقل بينما هو يعيب الدين بعدم استناده إلى العقل ؛ فالأولى به وبأمثاله مادام موقفهم ينتهي إلى هذا الانحراف أن يبدأوا الكلام ضد الدين بدعوى عدم استناده إلى الحس ويقلعوا بالمرة عن التشدق بدعوى عدم معقوليته . وهذا هو تمام تحليل المقام لقطع جميع طرق الفرار على خصماء الدين ومن الله التوفيق .

(٣) يقول الأستاذ : « ربما كان الغرض من القول بأن النصرانية دين عجائب وغرائب وأن الإسلام دين العقل الإشارة إلى مذهب التثليث فى الأقانيم ومسألة بنوة المسيح لله ، فإذا كان هذا الظن فى محله فهو جدير بأن لا يقابل إلا بالابتسام الخ » .

وأنا أقول : إن صنيع الأستاذ فرح أنطون فى حل مشكلة التثليث المعروف الذى تمسكت به النصرانية وعجز العقلاء عن حله وفهمه ، برده إلى تصور شعرى وتمثيله بما فى الإسلام وغيره من وصف الله تعالى بثلاث صفات أو أكثر كالعلم والإرادة والقدرة ، وكذا تشبيه قول النصارى ببنوة المسيح لله بما جاء فى القرآن من تسمية الناس بعباد الله .. إن صنيع الأستاذ هذا هو الذى يجدر بأن يقابل بالابتسام لا قول ناقدى النصرانية فى امتناع تأليفها بالعقل من جراء تينك المسألتين . فأقول أولا إن الأستاذ يجتهد عبثا فى تأويل المسألتين المذكورتين وتقريبهما إلى العقول والأفهام بعد أن أخبرنا عن رأيه فى الأديان وعقائدها أنها لا تأتلف مع العقل وأن ذلك ليس بعيب عليها ، فهل حالة عقيدة التثليث وبنوة المسيح لله أشد وأبعد من عدم الائتلاف بالعقل حتى يرى نفسه فى حاجة إلى تأويلهما ؛ أو أن الذى فى الأديان ـ على قوله ـ من عدم المعقولية فى مبادئها وأصولها المشتركة لا يقبل شىء منها التأويل والاعتذار سوى ما فى النصرانية من التثليث وبنوة المسيح لله ؟..

وأقول ثانياً : إن هاتين المسألتين أعظم من المنزلة التى أنزلها الأستاذ إليها، فمسألة

التثليث أعظم من أن يقاس باختــلاف أهل السنة والمعتزلة من المسلمين فى صفات الله إذ لا استحالة فى اتصاف الواحد بالذات بعدة صفات، لـكن التثليث المعتقد فى النصرانية تثليث فى ذات الله وتخليطها بذوات أخرى ، ولذا عبروا عن أركان هـذا الإله المثلث بالأقانيم التى هى بمعنى الأصول لا بمعنى الصفات وحددوها بالأب والإبن وروح القدس، فهذه الذوات الثلاث تتكون منها الأسرة الإلهية فيكون المجموع إلهاً واحداً وكل واحد منها إله مستقل أيضاً لا جزء من الإله. فالله عندهم ثلاثة وواحد معا ، ففيه تعدد الله وتركبه من ذوات مختلفة، وفيه كون الواحد ثلاثة والثلاثة واحداً.. ففيه الجمع بين الإشراك والتوحيـد لا بمعنى التأليف والتوسط بينهما بل بمعنى الجمع بين النقيضين ، وفيه كون المسيح إلهاً مستقلا مع ما ينافيه من كونه داخلا فى أركان الألوهية باسم الإبن على الرغم من كونه حادثاً ، فتكون أقانيم الألوهية قبل حدوث المسيح كما قال العالم الـكبير مترجم «المطالب والمذاهب»[1] ناقصة وبحدوثه اكتملت عناصرها . فهذه هى العقيدة النصرانية وليست لها مناسبة بالتصور الشعرى إلا من ناحية قولهم « أعذب الشعر أكذبه» مع كون مناسبتها بذلك القول فى شطر الأكذب فقط لا فى الأعذب.. ومن الظلم الفاحش تشبيه قول النصارى بأن ذات الله مركبة من ثلاث ذوات هى الأب والإبن وروح القدس ، بقول المسلمين ان الله متصف بصفات الـكمال مثل العلم والإرادة والقدرة .

ونحن إذا لم نوافق الأستاذ فرح أنطون على تلقى عقيدة التثليث النصرانية كأنها شعر من الأشعار المبنية على التخييل لا عقيـدة من العقائد الراسخة ، فلسنا مفترين على النصرانية . ألا ترى كيف يتصورها علماء هذا الدين وكيف يحاولون تقريبها من

---

[١] كتاب جليل فى تاريخ الفلسفة جمع فيه إلى تاريخ الفلاسفة تحليل فلسفة كل واحد منهم ونقدها ، ونقل قسم ما وراء الطبيعة منه إلى اللغة التركية أحد علماء الترك الأعلام ومشايخها العباقرة مع تعليقات قيمة من عنده .

الأفهام والمقول . وهل ما قالوا عنها يشبه قول الأستاذ فرح وتأويله ؟ قال الفيلسوف الفرنسي « پول ژانه » في « المطالب والمذاهب » ص ٢٢٠ من الترجمة التركية نقلا عن « سنت أوجوستن » من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين :

« ما من شيء في العالم إلا وله ثلاث جهات واعتبارات : وجوده وكونه شيئاً فلانيا أي صورته التي يتقوم بها ودوامه على ما هو عليه من الحالة . فالوجود من الأب والصورة من الابن والدوام من روح القدس » .

فهو يمشّي التثليث في الخلائق أيضا ويجعل كل واحد من الأمور الثلاثة المذكورة التي توجد في كل مخلوق ، أثرَ واحد من الإله المثلث المؤلف من الأب والابن وروح القدس، فهم شركاء في خلق الأشياء يخلق كل واحد منهم ما يختص به من كل شيء . « فسنت أوجوستن » يتصور في كل شيء واحد جهات ثلاثا ويمثل به الإله الواحد مع أقانيمه الثلاثة . لكن المخلوق في تصويره واحد بالذات وثلاثة بالاعتبار بخلاف الخالق فإنه ثلاثة بالذات أعني الأب والإبن وروح القدس ، والإشكال في كون هؤلاء الخالقين الثلاثة أعني خالق الوجود وخالق الصورة وخالق دوام الوجود واحدا بالذات، لا في كون المخلوق الواحد بالذات ثلاثة بالاعتبار .

وقال أي « پول ژانه » ص٢٠٨ عند بيان الفلسفة الإلهية للمدرسة الاسكندرانية التي أسسها « بلوتن » الملقب بأفلاطون الثاني : « إن هـذه المدرسة تقبل إلهاً مثلثا، إلا أن بين هذا التثليث وتثليث النصارى فرقاً أساسيا لأن الأشخاص الثلاثة التي تطلق عليها الأقانيم « هيوستاس » متساوية في تثليث النصارى ، وتلك الأقانيم تشكّل في الأشخاص الثلاثة إلهاً واحداً بعينه . والأقانيم الثلاثة في تثليث المدرسة الاسكندرانية منزّلة من الواحد إلى العقل ومنه إلى النفس » .

وقال في ص ٦٤ نقلا عن «سن طوماس» من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين:

« إنه لا يقبل كون العقل الطبيعي مثبتاً للحقائق الإلهامية كالتثليث والذنب الفطرى ويقول إنها غير منافية للعقل وإنما هى فوق العقل ومن أجل ذلك موضوع الإيمان » والحال أن التصورات الشعرية التى يحاول الأستاذ فرح أنطون أن يردّ تثليث النصارى إليها لا تكون فوق العقل وفهمه ، وخصيصاً لا تكون حقائق .

وقال «الكساندر باين» المنطقى الغربى المشهور: « إن النصرانية تحبذ التناقضات التى يفرّ منها العلم. فكأنها ترى فيها صنعة الطباق الشعرية » مع أنه ليس فى الصناعات الشعرية صنعة التناقض فكأنه شبه التناقض بصنعة الطباق . ثم إن الصناعات البديعية يلزم أن تتضمن فائدة معنوية أو لفظية ، ولا يوجد فى تناقض التثليث أعنى كون الآلهة الثلاثة إلها واحدا سوى المبالغة فى تحقق معنى الألوهية الكاملة التى تقتضى الوحدانية، فى كل منها ، فكأن كل واحد منها وحيد فى الألوهية ولا إله غيره ، فليس معنى كون الآلهة الثلاثة إلها واحدا أن كلا منها جزء الإله والإله الحقيق هو مجموع الثلاثة ، بل معناه أن كلا منها إله حقيقى تام الألوهية حتى إنه متصف بالوحدانية اللازمة للألوهية الحقيقية. وهذا التوجيه يرجع إلى دفع التناقض بجعل الوحدانية ادعائية مبالغا فيها والثلاثية حقيقية ، أى أن الإله ثلاثة فى الحقيقة لا واحد وإنما المراد من كونه واحدا أن كلا من الآلهة الثلاثة إله بتمام معنى الكلمة وكأنه لا إله غيره مع أن معه إلهين اثنين ، فلو كانت الوحدانية أيضا حقيقية لبقى التناقض مع الثلاثة على حاله . فخلاصة التثليث إشراك بالغ معتنى بكون كل من الشركاء الثلاثة إلها . وهذا التأويل الدافع للتناقض يهدم تأويل الأستاذ فرح الذى أراد التوسل به إلى التخفيف عن شناعة مسألة التثليث ، من أساسه لكونه متضمنا للاعتراف بالشرك البالغ المعتنى به فى النصرانية . وإذا لم يلجأ إلى هـذا التأويل الدافع للتناقض فالتناقض نفسه يكفى فى هدم نفسه وهدم عقيدة التثليث معه ، وإن كان « هيجل » الذى يمدّه القانون

من كبار فلاسفة العصور الأخيرة أجاز التناقض على الرغم من فرار العلم ـ بل العقل أيضا ـ منه وأدخلت نظريته فى فلسفة الغرب المنتهية إلى الريبية بهذه الصورة وسيجئ بحثها . وكان أساس ضلاله أنه أعجب بالتناقض الحاصل من اتحاد الواحد والكثير الذى فى عقيدة التثليث النصرانية كما فى « قصة الفلسفة الحديثة » ص ٣٨٦ فكيف يصح إذن تأويل الأستاذ فرح أنطون إياها بالتصور الشعرى غير المحمول على حقيقته وقد اتخذت أساسا لفلسفة « هيجل » المنكر لاستحالة التناقض ، فله حقيقة مقصودة بدرجة أن كبيراً من فلاسفتهم يسعى لتطبيق العلم عليه ولا يبالى بكونه سعيا لإفساد العلم بالتثليث بعد إفساد الدين به .

وقال العالم الكبير مترجم « المطالب والمذاهب » : « عقيدة التوحيد التى كانت تُعتقد فى فلسطين منشأ النصرانية لما رُفضت فى مجلس الرهبان بإزنيك[1] لعدم اقترانها بأكثرية الأصوات ، قرروا على قبول عقيدة التثليث المركبة من الإشراك والتوحيد ، وهى عقيدة النصرانية الحاضرة المؤدية إلى خلاف دائم فى الغرب بين العلم والدين يجعل العلم مستخفا بالدين والدين مستخفا بالعلم » .

وأنا أضيف إليه قولى : فماذا تقولون فيما فعله سفهاء متعلمى الشرق الإسلامى من نقل فكرة المناوأة بين العلم والدين الخاصة بالغرب النصرانى إلى الأوساط العلمية الحديثة فى بلاد الإسلام المسكينة التى نشأ فيها العلم والدين متساندين ممتزجين لحما ودما حتى صعُبَ تعلم الدين فى الأزمنة الأخيرة على كسالى المسلمين تعلُّمَ العلم .

هذه مسألة التثليث ومنها تعلم خطورة مسألة بنوّة المسيح الذى هو أحد الأقانيم الثلاثة ، لا كما قال الأستاذ فرح أنطون من أن الأمر عبارة عن كون الإنجيل يعبر عن البشر بأبناء الله كما أن القرآن يسميهم عباد الله ، فالمسألة لا تجاوز أن تكون اختلافا

---

[١] إزنيك بكسر الهمزة اسم بلدة فى غرب الأناضول .

بين الكتابين فى الاصطلاح الذى لا مُشاحّة فيه !! وهل يظن الأستاذ أنه يقدر على نفى عقيدة النصارى فى المسيح عليه السلام غير المتفقة مع بشريته ومخلوقيته ؟ أليس هو ابن الله حقيقة ؟ وإلا فمن هو الابن الداخل فى أركان الألوهية الثلاثة ؟ وأى عبد من عباد الله — على قياس ابن الله هذا أدخل فى أركان الألوهية فى عقيدة الإسلام ؟ كلا، بل لإبعاد كل إنسان عن المرتبة التى أصعد النصارى المسيحَ إليه ، سُمى عبد الله . ثم أليست سيدتنا مريم عند النصارى والدة الله ؟ وإلا فماذا الكتاب المسمى « أمجاد مريم البتول والدة الله » المطبوع فى روميه سنة ١٨٢٩ والذى يباع اليوم بخمسة جنيهات؟ ثم لماذا اتخذ الصليب الممثل للمسيح رمزاً للمعبود فى النصرانية إن لم يكن المسيح الله أو على الأقل ابن الله ؟[١] ولماذا كان صلبه افتداء كافيا فى العفو عن ذنوب البشر ؟ مع أنه عليه السلام ليس بأول من قتل ظلما فى سبيل الله من الناس ولا من الأنبياء إن كان المسيح قتل كما قال النصارى .

والأستاذ يقول : « إن كل مسلم عاقل يعرف فى هذا الزمان أن اعتقاد عقلاء النصارى بالمسيح يوافق لشهادة القرآن » يعنى أنه لم يكن ابن الله ولا متجسداً فيه الله.

---

[١] فكيف يقاس ماصنعه النصارى من اتخاذ شكل المسيح المصلوب رمزا للمعبود بما ورد فى القرآن من يد الله وعرشه من التعبيرات المكنية من قدرة الله وسلطانه ؟ وهل صنع المسلمون تمثالا ليد الله هذه وعبدوه كما عبد النصارى تمثال المسيح المصلوب ؟

أما تعريض الأستاذ لتعبير القرآن عن المسيح « برسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه » فالمراد من كون المسيح كلمة الله أنه محصول كلمة « كن » من الله على خلاف سنته فى حصول الولد من نطفة أبيه . وليس فى كون المسيح روحا من الله ما يشبه تصديق النصارى فى القول بأنه ابن الله أو الله نفسه أحد الأقانيم الثلاثة الإلهية. ومن فى «منه» لابتداء الغاية لاللتبعيض . فلواستفيد من لفظ « روح منه » امتزاج المسيح بالله كان مثله واردا فى حق سيدنا آدم الذى قال القرآن عنه « فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين » بل واردا فى كل ما فى السماوات والأرض بالنظر إلى قوله تعالى « وسخر لكم ما فى السماوات وما فى الأرض جميعا منه » .

وفيه أنه إذا كان عقلاء النصارى لايُصعدون المسيح فى اعتقادهم عنه إلى مرتبة الألوهية ولا البنوةِ لله فلماذا تركوا عامتهم على اعتقادهم الباطل ولم يُفهموهم الحقيقة؟ وماذا يكون قول القائل فى دين يختلف فى أصول عقائده خاصة متدينيه عن عامتهم، إلى حد أن يكون الإله المعبود عند أحد الفريقين غير ما عند الفريق الآخر؟ فهذا اعتراف صريح من الأستاذ بعدم صحة قياس النصرانية بالإسلام الذى لا يقبل مثل هـذا الاختلاف الفاحش فى العقيدة الإسلامية بين خاصة المسلمين وعامتهم سوى ما شذ فيـه ابن رشد فى نفى الجسمانية والجهة عن الله فلم ينفهما رَوْماً للتسهيل على العامة. وليس فى التثليث تسهيل بل التصعيب كله.

ومما يؤيد كثيراً مما ذكرنا فى هذا المقام، وخلاصتُه عدم جواز قياس النصرانية بالإسلام فى التمشى مع العقل والعـلم وعدم إمكان الدفاع عن عقيدة النصارى فى ذات المسيح ـ أن الدكتور «ماكسوه ل» قال فى أوائل كتابه « الحادثات الروحية » :

« كثيراً ما يُذكر الخلاف والجدال بين العلم والدين، إلا أن ما ذُكر دون الحقيقة وهى أنى أرى شبوب حرب عوان بينهما مفضية إلى الموت، ومن السهل تعيين المغلوب منهما، بل بدأت سكرات الموت تظهر فى عقيدة الدين المسيحى. ومن ذا يكرر اليوم قول « سنت أوجوستن » المشهور الذى كان يعلِّم الناس أن يؤمنوا من غير حاجة إلى أن يفهموا، على أن يكون هذا هو الخاصة المميزة للإيمان : « أومن به لأنه عبث ! » فإن كان الله موجودا أليس عدم استعمال العقل الذى هو أثمن مواهبه لنا فى تدقيق وظائفه نحونا ونحو غيرنا، أعظم احتقار له؟ ومع هـذا فالذى يطلبه منا المذهب الـكاثوليكى الاستسلام المطلق والإيمان الأعمى بكل ما تلقنه الـكنيسة، وإنى لا أُرانى جديرا بالقبول أن يكون إله الـكاثوليكيين يستحسن التساهل لهذا الحد. والعقلاء حائرون فى تجسد الله وموته تضحية بنفسه فى إنقاذ البشر الذى لا يستحق هذه التضحية ».

أفرأيتم أن عقلاء النصارى ليسوا مثل الأستاذ فرح مناظر الشيخ محمد عبده ، منكرين وجود مسألة تجسد الله في المسيح في العقيدة النصرانية .. بل حائرين في تلك المسألة الموجودة فيها وفي مسألة موته أي موت الله تضحية بنفسه . فالمقتول هو المسيح الله لا المسيح الرسول ، ولذا كان ثمناً كافياً لإنقاذ البشر ، وإلا فقد قُتل غير واحد من الأنبياء كشميا وزكريا ويحيى عليهم السلام فلم يدّع أحد أن الله قد ضحى بنفسه في موت هذا النبي أو ذاك النبي لإنقاذ البشر من عذاب جهنم فكان موته مغفرة لذنوبهم .

ثم إنه يمكن أن يقال على هذه العقيدة النصرانية : من يغفر المذنبين بعد تضحية الله بنفسه ؟ بل من يعذبهم لو لم يغفر لهم ؟ ومن يعيد الحياة إلى الله بعد موته ؟ لأن الله الذي يقدر على أن يحيي الموتى مات في هذه المرة ! فإذن يلزم أن يكون العفو عاما بالرغم من قصر رجال الكنيسة ذلك على الذين يعفون عنهم من النصارى[1] يلزم أن يكون عاما حتى لقتلة المسيح أو بالأصح قتلة الله في المسيح[2] .

وبمناسبة العقيدة النصرانية في العفو عن الذنوب مقابلَ تضحية الله بنفسه ، يحسن بنا أن نلفت إلى أن العفو عن ذنوب البشر لمن يشاء الله منهم إنما يتوقف في عقيدة الإسلام على شرط واحد هو الإيمان بالله الواحد ورسله وبما جاء به رسله منه من غير حاجة إلى تضحية الله بنفسه ولا برسول من رسله حتى ولا إلى تضحية المذنب بنفسه كما قال الله تعالى في كتابه : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك

---

[١] ويلزم أن يكون رجال الكنائس هم العافين عن الذنوب لا الله ، كأنهم الله بالنيابة .

[٢] بل يلزم أن يكون قتلة المسيح قد فعلوا فعلا لم يفعل مثله أحد في مصلحة البشر فيكونون أمن الناس على الناس وعلى الأقل على النصارى إن كان العفو عن الذنوب خاصا بهم وبالذين اعترفوا بذنوبهم أمام القسوس . وكل هذا على فرض وقوع القتل كما هو زعم النصارى

لمن يشاء » ومن غير حاجة إلى الاعتراف بالذنب أمام أحد من الناس كما يعترف النصارى بذنوبهم أمام القسوس ليعفوا عنهم .. نلفت إلى هذا ثم نذكر هذه العقيدة الإسلامية مثالا بليغا لسمو نظر هـذا الدين فى معاملة المذنبين حيث لا يضطرهم إلى أن يخجلوا أمام العافين من الناس ، ثم نذكره مثالا أبلغ فى اعتناء الإسلام بالعلم ، إذ يكون الذى ينجى الإنسان من عذاب جهنم أو الخلود فيه على الأقل ويضمن له السلامة الأبدية ، عبارةً فى عقيدة الإسلام عن الإيمان بالله ورسله وبما جاؤا به منه.. عبارة عن التصديق الذى يمكننا أن نسميه العلم بقضية واحدة، لأن التصديق الشرعى الذى هو الإيمان بالأمور المذكورة المحددة إما متحد مع التصديق المنطق الذى هو العـلم كما هو رأى العلامة التفتازانى، أو مركب منه ومما لا يمتاز عنه بسهولة كربط القلب بتلك القضية أو الإذعان والانقياد لها كما هو رأى غيره . فالانسان ينجيه علم واحد نجاة الأبد ويُهلكه جهل واحد هلاك الأبد .

ولا يشترط فى العفو عن الذنوب بعد الايمان بالله ورسله وما جاؤا به منـه ، أن يكون المذنب تائباً عن ذنوبه ــ وإن اشتُرط اعترافه بحرمة الذنوب المحرَّمة لئلا يناقض إيمانه بما جاء به الرسول من الله ــ فإن كان تائباً فالعفو مطلق غير مقيد بمن يشاء الله من عباده .. ولا يشترط فى التوبة الاعتراف بالذنب أمام رجل من رجال الدين، بل لا يجوز ذلك ويكون تحديث أحد لآخر بذنبه ذنباً آخر . وإنمـا التوبة هى الاعتراف بالذنب فيما بين التائب وبين الله مع الندامة عليـه ندامة ناشئة من خيفة الله لا لسبب آخر كإضرار الذنب بصحته أو بماله ، ومع العزم على أن لا يعود إليه . فإذا صح منه هذا العزم عند التوبة فلا يمنع العفوَ المترتب عليها مااقترفه من ذلك الذنب مرة ثانية أو ثالثة.

هذه طريقة الاستغفار من الذنوب فى الاسلام هل تشبه طريقته فى العقيدة النصرانية؟

أما تسمية البشر فى الانجيـل بأبناء الله فإن صح ورودها فى الانجيل المنزل على

سيدنا المسيح فنحن نسلِّم به محمولا على معنى مجازى معقول ، لكن مذهب المسيحية المبتدَعة بعد المسيح لا يرضى بنوة المسيح بهذا المعنى المجازى الذى رضيناه نحن فى بنوة البشر عامة بل يحملها على حقيقتها ويجعلها ميزة للمسيح أىَّ ميزة . وكتاب الفيلسوف « رنان » « تاريخ المسيح » الذى هو سند الأستاذ فرح أنطون فى تأويل بنوة المسيح بمعنى مجازى معقول ، يقول عنه الفيلسوف الإيطالى « جيوفانى بابينى » مؤلف « حياة المسيح » ص ٦٤ من الترجمة العربية للأشمندريت انطونيوس البشير البستانى :

« الذى كتبه الاكاريكى الجاحد « رنان » الكتاب الذى يكرهه كل المسيحيين الحقيقيين للطريقة التى صاغه بها كاتبه الذى كان يطلى تهكمه وتحامله بطلاء الثناء لخدع السليمى النية البسطاء .. الكتاب الذى يحتقره كل مؤرخ صادق » .

وقال المترجم فى الحاشية التى كتبها لترجمة « رنان » : « إن آراءه المودوعة فى كتابه « حياة يسوع »[1] المطبوع سنة ١٨٦٣ أثارت الرأى العام ضده فعُزل عن منصبه وكان أستاذ اللغات العبرانية والكلدانية والسريانية فى كلية فرنسة .. وقد أحدث طبع هذا الكتاب ضجة عظيمة فى أوربا كلها » .

ومن الغريب أن يقول الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة «الجامعة» ومناظر الشيخ محمد عبده عن هذا الكتاب الذى أثار ضجة عظيمة فى أوربا كلها : « لو لم تكن « الجامعة » نشرت فى هذا العام كتاب « تاريخ المسيح » بقلم الفيلسوف « رنان » للزمنا أن نسهب فى هـذا الموضوع (موضوع بنوة المسيح لله) أما وقد نشرنا هذا التاريخ وعرفنا صداه بين المسلمين والمسيحيين فى الشرق والغرب الخ ».

الحاصل أن العقيدة النصرانية سواء كانت فى ألوهية المسيح أو بنوته لله على الوجه الذى يخرج من حد المعقول ويخل بشأن الألوهية، مشهورة لاتقبل التغطية بأى تأويل.

---

[١] تاريخ المسيح وحياة يسوع كتاب واحد لرنان ، والاختلاف فى اللفظ من المترجمين .

وحسب الأستاذ فرح شاهداً ضد ما ادعاه على خلاف المشهور المشهود للعالم فى عقيدة النصارى قوله قبل كلامه عن هذه الدعوى الجريئة بصفحة وهو يطرى خطبة المسيح على الجبل : « ويصيح « شاتو بريان » فى كتابه « روح المسيحية » ليقيم دليلا على ألوهيتها : « وهل يمكن أن يصدر من البشر الضعفاء كمال كهذا الكمال » .

(٤) وأما قول الأستاذ فرح أنطون : « وإذا وجد اعتراض على تسمية أبناء الله التى وردت فى الإنجيل ألف مرة فعباد الله التى وردت فى القرآن لا تسلم من الاعتراض أيضاً . ذلك أن الإنسان لا يريد أن يكون عبداً لأحد ، وإذا كان الله قد خلقه ليجعله عبداً له فقد ظلمه » .

فجهالة لا تجاريها جهالة واستكبار يفوق استكبار إبليس لأنه أبى أن يسجد لآدم لا أن يسجد لله ويعبده وبالأولى أن يكون عبداً له . وكل من يعبد الله لا يعز عليه أن يكون عبداً له لأن العبادة فوق العبودية فى الدلالة على الخضوع ، بل يمكن الإنسانَ أو الشيطان أن لا يعبد الله ولا يمكنه أن لا يكون عبداً له فيصبحَ خارجاً عن سلطانه وهو الذى يحييه ويميته ويهيمن عليه فى كل لحظة من لحظات عينه وفى كل نبضة من نبضات قلبه ويمده فى كل نفس يتنفسه .. فتكون دعوى حرية الإنسان أو أى خلق من المخلوقات بين يدى ربه دعوى مضحكة جدا ، دعوى من سفِه نفسَه ولم يقدر من بيده ملكوت السماوات والأرض قدره .

وأنا ما كنت أظن أن يكون الأستاذ فرح منشئ مجلة «الجامعة» ومناظر الشيخ محمد عبده جاهلا لهذا الحد. ولاأدرى هل هذه الجهالة أتته من عدم اعتقاده الدين وكونه من المستبطنين للإلحاد، فلا يقدر الله حق قدره كالأستاذ فريد وجدى الزاعم بعجز الله عن خلق المعجزات وبعث الأموات .. أم أتته من النصرانية القائلة بالإله المصلوب المغلوب ، فيقيس ألوهية الله بألوهية المسيح وسيادتَه بسيادته فيعز عليه أن يكون عبداً له .

هذا ، والله تعالى يقول : « لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم إليه جميعاً » .

ويقول أيضا : « إنْ كلُّ من فى السماوات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً » وهو سبحانه وتعالى يُدخل من يصطفيه من الناس فى عباده تشريفاً له فيقول : « يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى » ويقول : « ووهبنا لداود سليمان نعم العبد إنه أواب » لكن الأستاذ فرح لا يدرى ما فى العبودية لله من العزة ولا يقدِّر قول الشاعر المفتخر بعبوديته لحبيبته :

لا تدعُنى إلا بياعبدَها ... فإنه أشرف أسمائى

فإذا كان هذا موقف الإنسان من حبيبته فماذا يكون قولك فى موقفه من خالقه وخالق حبيبته ؟ ولقد أحسن القاضى عياض حيث قال :

ومما زادنى شرفاً وتيها ... وكدت بأخمصى أطأ الثريا
دخولى تحت قولك يا عبادى ... وجعلك خيرَ خلقك لى نبيا

(٥) وآخر قولى فى الأستاذ منشئ « الجامعة » المدافع عن النصرانية : إنه لا يدافع عنها مؤمناً بأنه يدافع عن الحق ، ولهذا يجتهد على الأكثر فى مساواتها بالإسلام الذى لا يعتقده فيحكم عليهما معا بمنافاة العقل والعلم ، فهو يحاول إسقاط الإسلام بل الدين مطلقا فى نظر العقل والعلم ولا يتجنب فى سبيل إسقاطه إسقاط النصرانية أيضا ، إذ لا مراء فى منافاتها العقل والعلم . فوقف الأستاذ الحقيقى موقف الحامل على الإسلام لا المدافع عن النصرانية التى لا تقبل الدفاع . ومع كون الأستاذ لا يسعه التنكب عن موقف الدفاع عنها بالمرة ، فالظاهر أن جل همه تعييب الإسلام وتنزيله منزلة النصرانية فى منافاتها العقل والعلم .

وأكبر دليل على ماقلته من مرام الأستاذ الملفّق ، اقتراحه على مناظره الشيخ محمد

عبده التصالحَ على أن يختارا بعض الآيات من الإنجيـل والقرآن فيعضّا عليهابالنواجذ ثم ينبذا ما بقى بعد ذلك من الـكتابين وراء ظهريهما . وإليك قول الأستاذ :

« وما لنا ولهذه التأويلات فى الإنجيل ؟ نحن لا نعرف منـه غير خطبة المسيح على الجبل المنشورة فى الاصحاح الخامس والسادس والسابع من إنجيل متّى . فالخطبة على الجبل هى عندنا الديانة المسيحية كلها » .

ثم كتب ترجمة تلك الخطبة فى صفحة ونصف صفحة من كتابه ، وفيها قول المسيح المشهور : « من لطمك على خدك الأيمن فحوّل له الآخر » وقوله : « ماجئتكم لأقول اعفوا عن أعدائـكم بل لأقول أحِبوهم! » ثم قال الأستاذ :

« وبعد أن يقول « رنان » مثل ذلك[1] يصيح فى كتابه « تاريخ المسيح » بأعلى صوته : هـذه هي الديانة الأبدية ! وإذا كان فى الأجرام السماوية أجرام مأهولة فإن ديانتهم لاتـكون أرقى منها مهما بلغوا من الارتقاء فى سلم الكمال . ويصيح « شاتوبريان » فى كتابه « روح المسيحية » ليقيم الدليل على ألوهيتها : « هل يمكن أن يصدر من البشر الضعفاء كمال كهذا الـكمال » .

« فإذا كان الأستاذ (يعنى الشيخ محمد عبده مناظره) يدعو هذه الدعوة إلى دين أبدى معقول ليس فيه معجزة ولا سيف ولا نار ، بل كله إخاء عام ومحبة مطلقة لجميع بنى آدم[2] حتى الأعداء (كما أوصى به المسيح فى خطبته

---

[١] يعنى أنه لايعرف من الإنجيل غير خطبة المسيح على الجبل كالأستاذ فرح . ومنه يعرف أن الذين رموه أى رنان بالجحود ما رموه بغير حق

[٢] لا تسمعوا لأقوال الذين يؤمنون ببعض الـكتاب ويكفرون ببعض ، عن الإخاء العام والمحبة المطلقة ، على أنهم جادون صادقون : فهم على الرغم من كونهم يعيبون الدين وأهله بسيف الدنيا ونار الآخرة لاتجدعندهم إلا ولا ذمة ولا شفقة على عبادالله . وهذه الألفاظ المسولة التى تملوها من الماسونية العالمية قولهم بأفواههم لايجاوز حناجرهم . فإن كانت معانى هذه الألفاظ موجودة فإنما

على الجبل)[١] فنحن نوافقه كل الموافقة ، ولـكن ذلك يقتضى الاعتماد على صفحتين أو ثلاث صفحات من الـكتاب وعدم الاعتماد على ما بقى[٢] ونحن نعلم أن أخواننا المسلمين ليسوا بأقل حرصا على قرآنهم من أخواننا المسيحيين على إنجيلهم ، كما أن

= توجد فى أهل الدين والإيمان ، فقد وقع أنى لما كنت قبل مجيئى إلى مصر فى المرة الأخيرة مقيما فى تراكيا الغربية اليونانية التى فيها سكان مسلمون ، ذهبت إلى أثينا . وفى أثناء تفرجى على أنحاء المدينة مررت بحى المهاجرين من تركيا على طريق المبادلة بمسلمى اليونان وأكثرهم من أروام الأناضول . وبينما أنا أمشى فى شوارع الحى رأتنى امرأة واقفة على باب أحد المنازل وأنا فى زى إسلامى معمم، فصاحت فى دهشة وحسرة على ما مضى من عهدها بوطنها القديم فى الأناضـول مع المسلمين الترك، قائلة : « من أين بدوتم يا أناسا رحماء ! » وإنى لاأنسى مدة حياتى ماشعرت بهمن الفخر والابتهاج من خطاب هذه المرأة الرومية التى ما كانت تعرفنى ، وإنما تخاطب فى مسلما أو رجلا دينيا إسلاميا. فإن كانت تخاطب فىّ الترك بالنظر إلى لغة خطابها وأعنى بهم الترك القدماء المحافظين الذين جاورتهم هذه المرأة فى وطنهاالسابق ، ففضل ذلك أيضا يعود إلى إسلامهم .

[١] لو عاش الأستاذ لرأى الدنيا يتقلص عنها ظل الأديان وتعم الحروب بدل الاخاء والحب العام المنتظر . والإنـكليز الذين هم أرقى الأمم الغربية وأوسعهم فى دعوى المدنية والإنسانية ، لا يوثق بحبهم لأصدقائهم فضلا عن أعدائهم . وربما يقال إن الإنـكليز يعول على أخلاقهم باعتبارهم أمة وإن كانوا باعتبارهم حكومة شر الماكرين . لـكن الحق أن الأمة لا يكون لها ممثل أصدق من حكومتهم، فهى أنطق بسجيتهم . . اللهم إلا أن تكون حكومة قائمة على رغم إرادة الأمة ، وهذه الحالة لاتتصور فى حكومات الإنجليز .

[٢] ماأشبه هذا بإلغاء الأستاذ فريد وجدى بك لآيات المعجزات والبعث والحساب والعذاب بنار جهنم الشديدة من القرآن باعتبارها متشابهات غير مفهومة ولا مطلوبة الفهم ، وحصر الأهمية فيما بقى بعد ذلك منه . ولم أقل عبثا أن الرأى العام العلمى بمصر بعد المناظرة الجارية بين الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون انحاز إلى جانب الأستاذ واقتنع بآرائه المضادة للأديان ، فها هو الأستاذ فريد يقول بعين ما اقترح الأستاذ فرح على مناظره فى تنقيح آيات القرآن . . وإنما الفرق بين القولين أن الأستاذ فريد سكت عن آيات السيف لعدم كونها من نوع آيات المعجزات وأحوال الآخرة التى لا يعترف الأستاذ بمنطوقها لاستحالته فى نظر العلم الحديث . ومعنى هذا أن سكوت الأستاذ عن إلغاء آيات السيف نشأ من كونها خارجة عن موضوع الـكلام الذى جرى عليه البحث والنقاش بينى وبينه فيما مضى على صفحات الأهرام .

رجال الدين من المسيحيين خصوصا المتعصبين منهم ينكرون على أصحاب هـذه الدعوة دعوتهم إلى بضع صفحات فقط واعتبار ما بقى وجودُه وعدمه سيان .. فـكذلك ينكر رجال الدين الإسلامى هذا التخصيص أشد الإنـكار ، ولذلك نقول إن الدين المعقول لم يوجد إلا عنـد القائلين بهذا التخصيص وهم من أنصار الفضيلة فى الأرض لا من أنصار الديانات » .

وقال فى ص ٢١٧ : « وإذا كان يرجى فى المستقبل وصول البشر إلى محجة الـكمال وتأليف وحدة لهم فإن هـذا الوصول لا يكون إلا بالعلم وبوضع الدين جانبا، ونعنى بوضع الدين جانبا العمل بفضائله وتغطية ما بقى بستار مقدس » .

وأنا أقول فهذه ديانة الأسـتاذ فرح منشئ مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده ! وهذا مبلغ صداقته لـكتاب النصرانية وكتاب الإسلام! فهو يعترف من الإنجيل ببضع صفحات ويكتفى بها ويقترح على مناظره الاكتفاء بمثلها من القرآن ليتفقا فيما بينهما على آيات منتقاة من الإنجيل والقرآن ويعتبراها الإنجيل كله والقرآن كله ، ثم يتخذا لهما من تلك الآيات المختارة دينا أدبيا معقولا لا معجزة فيها ولا سيف ولا نار جهنم بل كله إخاء عام ومحبة مطلقة لجميع بنى آدم حتى الأعداء ، ثم يعتبرا مابقى من الـكتابين وهوا كثرهما وجودُه وعدمه سيان.. وإن أنـكر هذا التخصيص والاختيار كل من أهل الـكتابين . لـكن الأستاذ يقول إن الدين المعقول لا يوجد إلا عند القائلين بهذا التخصيص وهم من أهل الفضيلة المفضلين على أصحاب الديانات . ولـكون الأستاذ عارفا بأن هذا الدين الصناعى المنحوت لا يكون دينا ، قال فى آخر كلامه : إن أنصار هـذا التعديل فى الـكتابين هم أنصار الفضيلة لا أنصار الديانات وسجل على نفسه بهذا القول أنه هو أيضا ليس من أنصار الديانات وأصحابها .

فالأستاذ أضاف فى هذا المـكان من كتابه إلى ما يدعيه دائما من تنافى الأديان مع

العقل والعلم ، تنافيها مع الفضيلة أيضا فى كثير من أحكامها ، فلا النصرانية ولا الإسلام ولا غيرهما فى رأيه دين الفضيلة كما أنها ليست دين العقل والعلم ، وكتابا الله الإنجيل والقرآن خليطان مما هو جدير بالأخذ ومما هو جدير بالنبذ وهو أكثرهما . لكن أهل الكتابين المعتقدين أنهما كتابا الله إلى عباده على تعبير القرآن وأبنائه على تعبير الإنجيل، لا يرضون طبعا هذا التفريق وهذا التقسيم فى آيات كتابيهم . ولا يلزم من عدم رضاهم أن يكونوا متعصبين مغالين كما زعم الأستاذ ، بل يكفى أن يكونوا جادين فى اعتقاد أن الإنجيل والقرآن كتابا الله . وخصوصا المسلمون لا يتنازلون عن القرآن بكلمة ولا يقبلون خلو آية من آياته عن حكمة وفضيلة، لأن آياته كلها وكلماته كلها تنزيل من حكيم حميد لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه نزل على محمد صلى الله عليه وسلم وبقى محفوظا كما نزل لم تعبث به يد البشر ، وهذا الانتقاء الذى يقترحه الأستاذ نوع من أنواع العبث تأباه محفوظية القرآن التى وعدها الله فى القرآن نفسه .

وإذا تكلمنا على الإنجيل فنسأل الأستاذ : هل المسيح عند إلقاء خطبته على الجبل غيرُ المسيح عند تبليغ سائر آيات الإنجيل ؟ فى ألوهية الروح التى احتلته على قول النصارى (وقد صرّح به شاتوبريان كما سبق نقله من الأستاذ) أم إن الأستاذ معترف بعدم سلامة الإنجيل من التحريف وقائل بانحصار السالم المحفوظ فى خطبة الجبل ؟ وكيف يجعل الإنجيل إذن مقيساً عليه للقرآن المحفوظ، فى تجويز الحذف والاختصار منه ؟ وتلخيص السؤال هل يجوز أن يشتمل كلام الله بشرط أن يكون كلام الله الذى لم يطرأ عليه أى تبديل ، على ما يستحق الأخذ وعلى ما يستحق النبذ ؟ والأستاذ فرح يحتاج إلى إثبات ألوهية الروح التى احتلته نفسَه كألوهية روح المسيح حتى يسلّم مقياس الحكمة والفضيلة إلى يده فيمتحنَ به آياتِ القرآن والانجيل ككلام من هو مثله أو دونه فى ألوهية الروح .

وما أشبه تقسيم الأستاذ لآيات كتب الله إلى مأخوذ ومنبوذ بقول الملاحدة الماديين المنكرين للنظام والانسجام فى أجزاء الكون ودلالتهما على علم صانعها وقدرته وإرادته، لاسيما مايوجد منهما فى المواد العضوية كما فصله علماء وظائف الأعضاء وسماه الفيلسوف جوستاف لوبون المنطق البيولوجيائى ، فيحاول أولئك الملاحدة إنكار هذا النظام والإحكام مستندين إلى بعض مايوجد فى الكون ولا يتيسر تعليله بالحكمة والعلة الغائية كما يأتى ذكره مع الرد عليهم فى مبحث « دليل العلة الغائية » وإن كان التقسيم فى آيات كتب الله أظهر خطأ وخطرا من التقسيم فى أجزاء الكون .

وجملة القول فى الأستاذ إنه لايؤمن بالقرآن لكونه مسيحيا ، وأما الإنجيل فهو لايؤمن به أيضا لكونه مسيحيا فى الظاهر ولادينيا فى الحقيقة . ولهذا لا يعجبه كل ما ورد فى الكتابين ولا يعترف به على أنه كلام الله . فهو كما قال القرآن من الذين يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض ، أو يؤمن بالإنجيل ويعرف أن ماورث النصارى من نصوصه التى أتى بها المسيح من الله غير موثوق به وغير منقول عنه تواترا كما نقل القرآن الكريم . فخسارة الحذف والاختصار والاختيار التى يقترحها الأستاذ فى الانجيل والقرآن إنما يتأثر بها القرآن ويكون تأثيرها فى الانجيل كتحصيل الحاصل. ولهذا يسوّغهما فى الكتابين على السواء كرجل عدل يعامل صاحبه بالأمانة والمساواة فيحب له ما يحب لنفسه ! هذا فى الظاهر ، وفى الباطن إضرار بصاحبه فى ضمن هذه المساواة .

ولا يحسبنى القارىء أقسو على الأستاذ تجاه تلطفه بالاسلام حيث يقول ص١٨٢ : « هـذا سبيلنا فى الرد الوعر على الأستاذ (يريد الشيخ محمد عبده) فهو سامحه الله يدافع ويناضل عن مذهب بالحط من شأن مذهب آخر وأما « الجامعة » فإنها تكسر قلمها ولا تدخل فى هذه الطريق التى لا يصنع الداخل فيها شيئا غير إيذاء عواطف

فريق من إخوانه بنى الانسان بصدم معتقداتهم المجبولة بلحمهم وعظامهم وإثارة التعصب فى صدور البسطاء الجهلاء . فكلامنا إذن فى هذا الموضوع على من يحكم على الإسلام والمسيحية حكما مجرداً عن كل شهوة وغرض غير غرض الفضيلة المقدسة ، ولم نقل الحقيقة لأن الحقيقة هى الله وحده والأديان كلها مستمدة منه » .

إن الأستاذ يقصر الحقيقة على الله فهو يعلمها وحده لأنه الحقيقة نفسها . وأما الفضيلة فلعل الأستاذ يزعم أنه أعلم بها من الله حيث يتجرؤ على عملية الانتقاء فى كتابَىِ الله الإنجيل والقرآن فما يراه من آياتهما موافقا لمبدأ الفضيلة يبقيه وما يراه على خلافه يلغيه . ورأينا أنه تعالى أعلم بكل شىء من كل من عداه . وليس بمناف للفضيلة أن تكون عند الإنسان حقيقة يعتقدها على قدر نصيبه من إدراك الحقائق وعلى قدر توفيق الله إياه لإدراكها . وليس عليه من حرج إذا دافع وناضل عن مذهب لاعتقاده حقا لالكونه مذهبه، فلكونه حقا يدافع عنه وهو واجبه ولكونه حقا اختاره مذهباً له.. أليس للأستاذ مذهب يدافع عنه ؟ بلى ، له مذهب خارج عن الأديان وهو مذهب اللامذهبية . ألا ترى أنه لا يعتقد مذهبه حقا[1] وإنما يعتقده فضيلة ويرى غيره ولو كان كلام الله ، خليطا من الفضيلة وخلافها ، ويرى معظم آيات الانجيل والقرآن خليقا للنبذ والاطّراح، فهو يؤذى عواطف المسلمين والمسيحيين جميعا ويحط من شأن مذهبَىِ الفريقين حين يناضل عن مذهبه اللامذهبى وحين يَلحى مُناظره على أنه يناضل عن مذهب فريق ويحط من شأن مذهب فريق آخر ، فهل فرقُ مذهبه نفسه عن مذهبى الفريقين بأنه مذهب أدبى ومذهب كل من الفريقين دينى ، يخوّل الأستاذ امتياز التمدح لمذهبه بأنه معقول والحطّ من شأن مذهب غيره بأنه غير معقول ؟ وهل تتفق هذه الدعوى اللادينية مع ما ذكره آنفا من أن الحقيقة هى الله وحده وأن الأديان كلها مستمدة منه ، وهل دين اللادينية أيضا مستمدة من الله ؟

---

[١] لأن الحقيقة على ما ذكره هى الله وحده.

ويقول الأستاذ : « وإذا كان يرجى فى المستقبل وصول البشر إلى محجة الكمال وتأليف وحدة لهم فإن هذا الوصول لا يكون إلا بالعلم وبوضع الدين جانبا » .

وأنا أقول : لينظر القارئ كيف يرمى الأستاذ بعد أقواله المختلفة الكاشفة بالتدريج عما أخفاه تحت لسانه ، كيف يرمى فى النهاية عن قوس الشاعر محمد إحسان المحامى القائل مدحا للعلم وقدحا فى الدين :

قام فى الناس نبى إنما ... شأنه ليس كشأن المرسلين
وحّد الناس وقد فرّقهم ... كافة الرسل على مر السنين

إلى أن قال :

آمنوا بالعلم دينا وهدى ... ليس بعد العلم للأفهام دين

... أو بالأصح كيف يرمى هذا الشاعر عن قوس الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده قبل أكثر من ثلث قرن ؟ وقد أوردنا تمام الشعر فيما سبق مع الرد عليه . ومن توافق المرامى هكذا فى رميات طائشة عصرية لادينية ، ينجلى كيف استحالت الأنظار ضد الدين من أدعياء العلم، بعد أن شهد الناس تلك المناظرة التى نادى فى أثنائها الأستاذ فرح بمتابعة العلم ووضع الدين جانبا .

ومن الخزى للنصرانية وللأستاذ فرح النصرانى منشئ « الجامعة » أن يقوم هذا بمناصرة دينه فى مناظرة شيخ من كبار مشايخ المسلمين ثم ينتهى الأمر إلى أن يقول الأستاذ : « إن وصول البشر إلى محجة الكمال لا يكون إلا بوضع الدين جانبا !! وفى هذا يذهب حتى ما أبقاه الأستاذ فى أقواله السابقة من مختارات الإنجيل والقرآن المتقلصة فى بضع صفحات ، أدراجَ الرياح !! ومما يرد على الأستاذ أنه إذا كانت الحقيقة هى الله وحده والأديان مستمدة منه كما قال هو نفسه فكيف يوضع الدين جانبا ؟ فهل لا يكون هذا فى المعنى وضع الله جانبا ؟ أو وضع الحقيقة جانبا ، وماذا يجدى بعد هذا التمسكُ بالعلم ؟

ويقول الأستاذ فى ص نفسها : «ليس لنا أمل بعد الله إلا فيك أيها العلم المقدس» وقوله « بعد الله » ينافى ما سبق آنفا من تعليق الوصول إلى محجة الكمال بالعلم ويوضع الدين جانبا . فالعلم الذى يحتاج إليه الإنسان فى الوصول إلى محجة الكمال ولا يحتاج إلى الدين بل إلى وضعه جانبا ، يلزم أن تكون له المنزلة الأولى قبل الله فى إسناد الأمل إليه ، لا بعده لأن الدين لله والعلم عند الأستاذ لغير الله ، كيف لا والعلم عنده لا يعترف بالله وبكل شىء غير منظور . لكن قوله « بعد الله » أتى به قضاء لرسم العادة أى عادة الرياء الذى يتخلى أمثال الأستاذ عن كل شىء ولا يتخلون عنه . والقارئ اليقظ يتعرفهم من عدم التماسك بين أقوالهم ولا ينخدع بكلماتهم المعسولة وتكون دعواهم التى لا يفتأون يدّعونها الولوع بالعلم وهم لا يعرفونه . ومن أين يعرف العلم أولئك الذين يعزون إلى الله الجهل من حيث أنهم يرون الاديان الإلهية مخالفة للعلم .

وإلى الله المشتكى من رياء لايزال الجيل الأخير من الكتاب المتفرنجين ينتقبونه، ما أشفه وما أغلظه !! فلو لم يكن لأهل الدين فخار ولا على هؤلاء عار إلا اختلاف الطائفتين فى الإخلاص والرياء لكفاهما . وهل محجة الكمال التى يأملون أن يصل البشر إليه فى المستقبل وهم معاشرَ العقلاء المصريين قد وصلوا إليها من الآن ، هى مراءاة الناس ومصانعتهم ومخادعتهم؟ وهؤلاء المراءون مزيّفون أشد وأشنع من المجرمين أهل المهنة الملومة ، لأنهم يزيفون النقود والمراءون يزيفون أنفسهم . ومما يؤسف له أن الأستاذ حين قال : « ولذلك كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين فى كل ملة ينادون بإبعاد العقل عن الدين ، أما عقلاء الفلاسفة فلأنهم يكرهون مقاومة معتقدات الناس » سجل على عقلاء الفلاسفة هذا المسلك الذميم مسلك الرياء المتجافى عن الصراحة التى بمثلها يمتاز الأنبياء صلوات الله عليهم ، على الفلاسفة .

وقد انجلى مما سبق للأستاذ فى كتابه وقد نقلنا بعضه أنه لا يصدّق من مدعى

الديانة إلا الدين النازل فى أكواخ المساكين ومنازل الطبقات المتوسطة ، ويعنى به دين العامة فيعتبره الدين الذى ينحنى أمامه كل الرؤوس . أما الطبقة العليا فقد قال عنهم إن دينهم آلة لأغراض مخصوصة . ثم قال : « وماذا قيمة الدين الذى اتُّخذ آلة لا مقصودا وخادما لا مخدوما ؟ » وهكذا سجل عليهم دينهم . وأنا أزيد على ما ذكره فأقول: حتى إن اتخاذ الدين آلة للفضيلة كما فعل الأستاذ فيما اختاره من الدين الأدبى المعقول المصنوع ، يحط من منزلته فيقال فى شأنه هو الآخر : وماذا قيمة الدين الذى اتُّخذ آلة لا مقصودا وخادما لا مخدوما ؟ والواجب أن تكون قيمة الدين فى نفسه وفى مجيئه من عند الله .

ونرى الأستاذ قد يتغلب عليه داء الرياء فينسى تارة أخرى شغفه بالعقل والعلم فينحاز إلى جانب الدين ويناصره ضد العقل والعلم فيعيبهما بالعجز وعدم المسايرة للفضيلة ، انظر قوله ص ١٢٢ :

« إن العلم يجب أن يوضع فى دائرة العقل لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان . وأما الدين فيجب أن يوضع فى دائرة القلب لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد فى الكتب المقدسة . وليس يجوز أن يقال إن هذه القسمة إلى عقل وقلب بدعة فى العلم وهادم لسلطته لأن العلم يريد البحث فى كل شىء وفى كل أصل ، فإن العلم نفسه لا ينكر عجزه فى بعض الأحيان .. وفيما عدا ذلك فإن هذه الأمور القلبية لها براهين قلبية، مثال ذلك شعور كل نفس بوجوده الذاتى فهى تقول « أنا » وتعرف أنها مستقلة قائمة بذاتها، وشعور القلب بلذة الخير والفضيلة والصلاح ونزوع الإنسان إلى عالم آخر. وهى الأمور التى يتهكم عليها العقل ويحسبها ناشئة عن التربية والعادة . فهذه البراهين القلبية بأى حجة ينكرها العقل وبماذا يؤيد إنكاره؟ فالأولى أن يتركها ولا يمارضها، وإذا شاء البحث فيها فليبحث فإننا لا نضع لها حدا ولكنه لا يجب أن يقطع بإنكارها لكونه يجهلها » .

ونحن لانسلّم بتهكم العقل على الخير والفضيلة والصلاح ووجود عالم آخر حتى يقالَ بأي حجة ينكرها أو يقالَ لايجب أن يقطع بإنكارها لأنه يجهلها ، ومن هذا يعرف مبلغ ما للخير والفضيلة والصلاح من قوة الأساس الذى تنبنى عليه هـذه الأمور عند من لا دين لهم وإنما لهم عقل وعلم على زعمهم ، فكأن الاعتراف بها خروج على العقل والعلم .

ولعل هذه العقلية السقيمة التى حصلت فى عقلاء الغرب النصرانى ناشئة من عدم ائتلاف دينهم مع العقل والعلم وعدم استناده إليه فبحثوا له عن مستند آخر وقالوا إنه يستند إلى مبادئ الخير والفضيلة والصلاح . ثم احتاجوا إلى تفريق هـذه المبادئ من مقتضيات العقل لتكون تلك الأمور من مزايا الدين إزاء مزايا العقل الذى يقف من الدين موقف المعارضة .. ولزم من ذلك ادعاء وجود التنافر بين العقل وبين تلك الأمور الحميدة كما إنه موجود بين العقل والدين . فهذه ضربتهم على العقل بعـد ضربتهم على الدين بقبول منافاته للعقل . والأستاذ منشئ « الجامعة » مقلد للغرب فى كل هذه الأفـكار وقد سهّل له هذا التقليدَ كونه مسيحيا مثل الغربيين[1] أما حصول هذه العقلية المفرقة بين الدين والعقل ثم بين العقل والفضائل فى أصحاب الثقافة العصرية من المسلمين مثل الأستاذ فريد وجدى ، بعد انحياز الرأى العام فى المناظرة الجارية بين الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون ، إلى جانب الأستاذ فرح ـ فذاك تقليد للمقلد المسيحى وسفهٌ مضاعف ناشئ من الجهل بالإسلام وسلامته من الاصطدام بالعقـل وسلامة عقله من التهكم على الفضائل .

---

[١] وإنما عزونا أصل تلك الأفـكار إلى الغرب واعتبرنا الشرق المسيحى مقلدا بناء على أن فـكرة إيجاد الخلاف بين العقل والدين حصلت أولا فى الغرب المتنبه لعدم اتفاق دينه مع العقل والساعى لإغنائه عن هذا الاتفاق ثم استتبعت تلك الفكرة إيجاد خلاف آخر بين العقل والفضائل .

وأصل خطأ الأستاذ فرح هنا أنه ضيّق على نفسه دائرةالعقل فأخرج منها الخيرات والفضائل وأخرج منها شعور كل نفس بوجودها الذاتى وأخرج منهـا الاعتراف بعالم آخر كما أخرجه الأستاذ فريد وجدى حين أنـكر عقله البعث بعد الموت . ثم اعترض أى الأستاذ فرح على عقله وحاجّـه مناصراً للفضائل[١] وغافلا عن كون محاجّته هذه واعتراضه على العقل من فعل العقـل أيضا وهو يظنه من فعل القلب وبراهينه مع أن البرهنة من خصائص العقل.. فهو يعترض على عقله مستمدا من عقله .

وقد انتقد الأستاذ العقل والعلم واتهمهما بإنـكار الفضيلة والتهكم عليها، وكان قد تنقّص الدين أيضاً بمخالفة الفضيلة حين قسم آيات الانجيل والقرآن إلى مايتفق مع الفضيلة وما لا يتفق معها ، كما تنقّصه من قبل بمخالفة العقل والعلم . وقد كان أيضاً فرّق بين العلم والحقيقة . فى النتيجة هدم الأستاذ سلطة العقل والعلم أيضا بمخالفتهما الفضائل، بعد أن هدم سلطة الدين بمعول العقل فأنى بنيانَ هذه الأمور جميعا من القواعد.. فالـكل متهم عنده والـكل معيب . لـكن العيب والنقصان فى منطق الأستاذ لا فى الدين ولا فى العقل والعلم وهو لايعرف العقل والعلم والدين والفضيلة والحقيقة كما هو حقها.

فقد اتضح مما ذكرنا من أول البحث إلى هنا أن الأستاذ منشىء « الجامعة » ومناظرَ الشيخ محمد عبده ما كان من المؤمنين بالدين بل من المؤمنين بالعلم ، وإن شئت فقل ما كان من المؤمنين بالغيب بل من المؤمنين بالغرب ، فـكان يبيع ما وصل إليه من بعض علومه وفلسفته أو بالأصح من أقوال بعض فلاسفته من غير تدقيق أو تمحيص.. وربما كانت تمنعه من التدقيق والتمحيص نصرانيته التى نشأ عليها غير متعوّد للتدقيق والتمحيص . وقد اعترف بعدم تعوّدهما فى هذا الدين عنـد اعترافه بذلك على حساب الأديان جميعا بغير حق له فى التعميم . فـكان الرجل مقلداً فى العلم كما أنه مقلدٌ فى الدين

---

[١] الأستاذ فريد اقتفى أثر الأستاذ فرح أنطون مناصرا للفضائل ومهاجما على العقل كما اطلع عليه القراء من مقالته المنشورة فى « نور الإسلام » والتى سبق نقدها منا فى هذا الـكتاب .

ولهذا رأيناه تضطرب أقواله وآراؤه بين مؤازرة الدين ومؤازرة العقل والعلم ومؤازرة الفضيلة . ولما لم يكن صميميا فى الدين مثل عقلاء الغربيين زيادة على كونه مقلداً فيه عند كونه صميميا ، وإنما اندفع إلى الدفاع عن النصرانية بسبب حملات مناظره عليها، كان كلٌ من تنازله عن معظم آيات الإنجيل والقرآن من قبيل الجود بمال الغير .

وقد كفى الكلام إلى هنا على النصرانية الحاضرة ونصرانية الأستاذ مناظر الشيخ محمد عبده أو صداقته للأديان كلها . وأنا ما أردت التناوش بالنصرانية التى هى دين مئات من ملايين البشر وعددٌ لا يستهان به منهم عاشوا ولا يزالون مع المسلمين فى الشرق، وقد أثنى عليهم القرآن بقوله «ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى» ...ما كنت أريد التناوش بهذا الدين لولا أن أصحاب الغيرة الدينية الزائفة من عقلاء الغرب المسيحيين حاولوا أخيراً أن يعبثوا بالعقل بعد أن عبث رجال الدين المسيحى بدينهم بعد سيدنا المسيح وحرّفوه إلى مالا يتفق مع العقل واتصل من العبث الثانى الرامى إلى الحط من منزلة العقل ضرر عظيم بالإسلام المتفق مع العقل وارتباكٌ فى عقول كثير من ضعاف العقل والدين من المسلمين المثقفين ثقافة غربية . والآن نشرع فى المقصود من الباب الأول بل من تأليف الكتاب بجملة أبوابه ، أعنى إثبات أن العقل والعلم لا يأبيان دين الإسلام ، بل أىَّ دين أنزله الله على عباده بواسطة أنبيائه الكرام صلوات الله وسلامه عليهم مادام محفوظا كما نزل من عند الله .

وأغرب ناحية المسألة التى نحن بصدد معالجتها أن القائلين بوجوب إبعاد العقل والعلم من الدين لاعتقادهم أنهما لا يعترفان بوجود الله الذى هو أساس الدين ، أنهم أنفسهم يعترفون بوجود الله أو على الأقل يدّعون الاعتراف به ولكن من طريق غير طريق العقل والعلم . وعليه فأصحاب هذه العقلية إما أن لا يكونوا من أصحاب العقول أو يكونوا من المتسترين المستبطنين للإلحاد . وإلا فكيف يتصور العاقل المعترف

بوجود الله وبالدين أن يكون العقل الذى هو أشرف خلق الله والعلمُ الذى هو أكرم الصفات عند الله أولَ كافر بالله وأولَ كافر بالدين الذى أمر الله عباده أن يدينوا به . فليس القول بأن العقل والعلم لا يتفقان مع مبادئ الدين وأصوله ولا يعترفان بوجود الله إلا بمثابة تكفيرهما، تخفيفا من كفر القائلين أنفسهم بإشراك العقل والعلم فى جنايتهم وهما بريئان منها . وقد نص الأستاذ فرح القائل بوجوب إبعاد العقل والعلم عن الدين وعن مسألة وجود الله ، على أن الحقيقة هى الله وحده ، فأى عقل مجنون أو أى علم جاهل هذا الذى يرضى أن يكون حظه من الحقيقة هو الابتعاد عنها ؟

اعلم أن الذين نناقشهم الحساب فى مسألة الدين والعقل والعلم ينكرون أولا أن يوجد لأساس الدين سند من العقل.. وينكرون ثانياً أن يوجد له سند من العلم ، ثم يرجعون فيعترفون باستناد أساس الدين إلى العقل بعد أن استبانوا قيام الدليل العقلى على وجود الله . وهــــذا الاعتراف منهم على الرغم من عدم تصريحهم به ، يفهم جليا من بروز الاضطراب فى أقوالهم ومن احتياجهم إلى السعى فى توهين مكان الدليل العقلى الذى لم يدعم بالتجربة، بادعاء عدم كفايته فى إثبات المسائل إثباتا علميا . فيكون آخر دعواهم أن الدين لا يستند إلى العــلم لعدم ثبوت وجود الله ثبوتا علميا وإن استند إلى العقل . وتحدث من هذا دعوى أخرى وهى أن العلم لا يثق بالعقل المحض مالم يؤيد بالإحساس والتجربة . وهذا فى حين أن أساس الدين لا يمكن إثباته بالتجربة لأن الله تعالى لم يره من المجربين إلى الآن راء .

فأمامنا وأمام كل من يُعنى بهذا الموضوع العظيم تدقيق عدة مواقف.. موقف العقل من الدين وموقف العــلم من الدين وموقف العلم من العقل . ثم إن الموقف الثالث يستجلب النظر فى مسألة وهى هل أساس الدين يعوز الدليل التجربى ، وبعبارة أخرى هل لا يمكن إثبات وجود الله بالدليل التجربى كما ادعاه المعارضون الحاصرون كل ثقتهم

فى هذا الدليل ـ وإن لم يكونوا على حق فى ذالك الحصر كما سنثبته ـ فيحصل موقف رابع إضافى وهوموقف التجربة من الدين، فنقسم الباب الأول إلى أربعة مطالب للنظر فى المواقف الأربعة وبيان أخطاء المعارضين أعداء الدين فيها .

المطلب الأول

النظر فى موقف العقل من الدين وفيه إثبات وجود الله

بالدليـل العقلى

من واجبنا قبل كل شىء أن ننبه على غلط عظيم للأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده ومن حذا حذوه من أدعياء العلم العصرى بمصر، من تلقى أقوال علماء الغرب. ذلك أن الأستاذ وأضرابه يظنون أن من لا يعترفون بوجود الله من الغربيين يتكئون على العقل والعلم، ومن هنا يصير الإلحاد مذهب العقل والعلم . مع أن كل مايقوله الملاحدة من علماء الغرب المحدثين أن وجود الله لايثبت بالتجربة التى تدور عليها ثقة العلم الحديث، وهم عند دعوى حصر اليقين العلمى فى المحسوسات والمجربات يحاولون تنزيل قيمة العقل المحض ليتوسلوا به إلى تنزيل قيمة الاستدلال بوجود الكائنات على وجود الله، بحجة أنه استدلال عقلى . فالعقل إذن أكبر نصير لمسألتنا أى مسألة إثبات الواجب الذى هو رأس الدين وأساسه ، بله أن يكون من خصومها . ويتبين منه أن الأستاذ فى قوله: « إن العـلم يجب أن يوضع فى دائرة العقل لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان وأما الدين فيجب أن يوضع فى دائرة القلب لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد فى الكتب المقدسة من غير فحص فى أصولها » وقوله : « إن العدو اللدود الذى يهدد الأديان كلها على السواء هو المبادىء المادية المبنيـة على البحث بالعقل دون سواه »: كمن يحمل أثاث الزينة ولا يعرف بيت الفرح ، لأنه كلام يدور على ظن أن

العلم الذي يناوئ الدين في زعم من زعم من الغربيين وتبعهم الأستاذ ، إنما يناوئه لكونه أي العلم مبنيا على العقل الذي يناوئ الدين . فالمناوئ الأول للدين هو العقل ثم يناوئه العلم لكونه مبنيا على العقل .

هذا ما يفهم من كلام الأستاذ لكن الحق أن مناوأة العلم للدين إن صحت فإنما تنشأ من كونه مبنيا على التجربة والمشاهدة اللتين لا يمكن تطبيقهما على الدين . وليس بصحيح أن العقل يناوئ الدين والعلم يتبعه في ذلك كما هو المفهوم من القولين المذكورين آنفا للأستاذ ، بل العقل يناصر الدين ويؤازره . ولا صحة أيضا لما رمى به الدين من كون قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب المقدسة من غير فحص في أصولها، لما أن لأصول الدين سنداً من العقل[1] حتى إن أعداء الدين في الغرب يسعون في توهين ذلك السند ويمادون العقل مع الدين قائلين لا قيمة للاستدلال العقلي المجرد عن التجربة والمشاهدة . وقد سبق في مقدمة هذا الكتاب تمدُّح الأستاذ فريدوجدي الجاهلي في مقالات السيرة المحمدية له المنشورة في « مجلة الأزهر » بأنه كتبها تحت ضوء العلم غير معتمدة على الأدلة العقلية المنطقية . ونحن ندافع في كتابنا هذا عن العقل ليتسنى لنا الدفاع عن الدين ، ومن حسن حظنا في موقف المعارضة للملاحدة أن يكون العقل معنا فندافع عنه ويدافع عنا . فلو لم يكن لنا في كسب المطالب الأربعة التي ينقسم إليها الباب الأول من الكتاب لاسيما المطلب الأول منها ، إلا كوننا في موقف الدفاع عن العقل وخصومنا في موقف الحط من شأنه لكفانا . وأبلغ تأييد لقولنا هذا أن خصومنا وخصوم العقل بسبب خصومة الدين لايجترئون على وضع العقل موضع خصم لهم وإنما يسعون لإخفاء موقفهم إزاء العقل فيغالطوننا بادعاء أن العقل لايتفق مع أساسات الدين كأن العقل معهم في الخلاف القائم بينهم وبين أهل الدين ، وأنا أقول

---

[١] وسنقيم الدليل القطعي العقلي على وجود الله تعالى .

لهم فلماذا إذن تحاولون الحط من قيمة العقل المحض ؟ وحديث الأستاذ مناظر الشيخ محمد عبده يضطرب بين جهله بموقف العقل من الدين وبين نزعته المسيحية التى لاتلتئم مع العقل . وهنا نرى لزاماً إعادة ما كتبناه من قبل تعليقاً على قول الأستاذ الذى قاله ردًّا على قول مناظره فى المقارنة بين الإسلام والنصرانية بأن الإسلام دين عقل :

« إن الدين متى صار عقليا لم يعد دينا إذ ما هو الدين ؟ هو الإيمان بخالق غير منظور وآخرة غير منظورة ووحى ونبوءة ومعجزة وبعث وحشر الخ وكلها غير محسوسة ولا معقولة .. ولا يمكن أن يوجد فى العالم دين عقلى إلا إذا كان ذلك يُثبت بأدلة عقلية مبنية على الامتحان والتجربة والمشاهدة ، نفسَ الإنسان الخالدةَ والآخرةَ وبعثَ الأجسام والعذابَ والثوابَ وعالمَ الغيب والوحىَ والحقَّ سبحانه وتعالى ولذلك كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين من كل ملة (!) ينادون بإبعاد العقل من الدين. أما عقلاء الفلاسفة فلأنهم يكرهون مقاومة معتقدات الناس . وأما رجال الدين فللفرار من برهان العقل الذى يهدم كل شىء لا يقع تحت حسه » .

فنعيد ما كتبناه سابقا عند هـذا القول ونـكتبه مرة ثانية : لا يخفى ما فى سياق كلام الأستاذ من الاضطراب وهو حسب القارئ علما بأنه لا يتكلم عن علم وإحاطة بما يحاول أن يرمى به الدين، فلا يتعين تماما ولا يتبين أنه يرميه بمخالفة العقل أو بمخالفة الحس أو بمخالفتهما ، ولا يمكننا أن نعد العقل والحس شيئاً واحداً تـكون المخالفة لأحدهما مخالفة للآخر ، فبمخالفة أيهما يرمى الأديان؟ وكان أصل دعواه ومنشأ اختلافه مع خصمه الذى يناظره أن الدين لا يكون عقليا أى لا يتفق مع العقل لأن أسسه كلها غير معقولة ، لـكنه عند إثبات هـذا المدعَى خلطه بمخالفة الحس لئلا تبقى تهمة عدم المعقولية خاصة بالنصرانية التى هى دينه وهى غير معقولة حقيقة ، بل يُتهمَ به جميع الأديان ، مع أن عدم المعقولية شىء وعدم المحسوسية شىء آخر . فإن كان الأسـتاذ

رجع عما ادعاه من عدم معقولية أسس الدين إلى عدم محسوسيتها فتغيير الدعوى ممنوع في قانون المناظرة ومعدود من إفحام المدعِى، مع أن في رمى أساسات الدين بمخالفة الحس نزولا إلى مرتبة جهال بنى إسرائيل إذ قالوا لنبيهم: « لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ». وإن كان الأستاذ ثابتاً فيما ادعاه من أن أساسات الدين تخالف العقل فنحن لا نسلم به، وسنجيب عنه بما يقنع القارئ إن شاء الله. وإن كان يريد إثبات عدم معقوليتها بعدم محسوسيتها فنحن لا نسلم به أيضا، إذ لا يلزم من كون الشيء غير محسوس كونه غير معقول ولا قائل بين ذوى العقول بأن العقل والحس شيء واحد أو أن دائرة أحدهما تساوى دائرة الآخر فى السعة والضيق. نعم فى أعداء الدين من يعتمد على الحس لعدم شهادته للدين ولا يعتمد على العقل لشهادته له، وهذه مسألة تفضيل الحس على العقل التى لا ينفع الأستاذ التمسك بها وهو بصدد إثبات مخالفة العقل للدين، بل يضره لما قلنا من أن تغيير الدعوى يعتبره قانون المناظرة المدون فى علم آداب البحث والمناظرة، إفحاما المدعِى. ثم إنا نردّ على هؤلاء المفضِّلين الضعاف العقول بكون امتياز الإنسان على سائر الحيوان بعقله لا بحسه. فإن كان الأستاذ ينحاز إليهم تحقيقاً لخصومة الدين بأى طريق كان، فعند ذلك يكون الأستاذ خصما للدين والعقل معاً، وقد كان ابتدأ مخاصمته للدين بادعاء أن أساسات الدين غير معقولة أى بإيجاد الخصومة بين الدين والعقل، فانتهى من سعيه إلى مخاصمة الأستاذ نفسِه العقلَ وهو الأحرى أن يكون غير معقول لا الدين. وإن اعتذر معتذر من جانب الأستاذ وهؤلاء المفضلين بأنهم لا يفضلون الحس ولا يستهينون بالعقل، وإنما يشترطون فى التعويل على العقل أن يكون مؤيداً بشهادة الحس، فالجواب أن هذا استهانة بالعقل تجعل الثقة دائرة مع الحس، وليس تفضيل الحس على العقل غير هذا. وكفى موقفَ الأستاذ سخافة وركاكة أن يحتاج إلى الاستهانة بالعقل، بينما هو يعيب الدين بعدم معقولية أساسه. فأولى به وبأمثاله مادام

موقفهم ينتهى بهم إلى هذا الانحراف ، أن يبدأوا الكلام ضد الدين بعدم استناده إلى الحس والمشاهدة ويقلعوا بالمرة عن التشدق بدعوى عدم معقوليته . وهذا هو تمام تحليل المقام لقطع جميع طرق الفرار على خصماء الدين . ومن الله التوفيق .

الحاصل أن الذين لا يقدرون الدين حق قدره، على درجات متفاوتة فى زعمهم الباطل: فمنهم من يزعم ويتوهم أن قواعد الدين أى دين كان، مبنيةٌ على التسليم بما ورد فى الكتب المقدسة من غير فحص فى أصولها وأنها لا تأتلف مع العقل والعلم . وهذا الفريق الذين منهم الأستاذ فرح أنطون والأستاذ فريد وجدى بك (وقد أوردنا من قبل شواهد من أقوالها على ذلك) فى خطأ مضاعف . والفريق الثانى يعترف بأن العقل يوافق أساس الدين وإنما يخالفه العلم ، ومرادهم من العلم العلم الحديث المبنى على التجربة والمشاهدة .. وربما ينعتون هذا العلم الذى لا يتفق مع أساسات الدين بالعلم المثبّت . فهم لا يعتبرون علم الفلسفة الإلهية الذى يوازيه علم الكلام فى الإسلام، من العلوم المثبتة مهما كانت قواعده مبنية على الأدلة العقلية القطعية ، لأن هواة العلم الحديث المفتونين لا يسلمون بكون الأدلة العقلية أدلة قطعية مفيدة لليقين . فهم ينظرون إلى التجربة كأداة العلم الوحيدة، ولا يقيمون للاستدلال العقلى وزنا . ويمكن أن يُعدّ الأستاذان الأستاذ منشىء مجلة الجامعة والأستاذ رئيس تحرير «نور الإسلام» أولا و«مجلة الأزهر» ثانيا ـ بالنظر إلى القول الأخير من أقوالها المضطربة ـ من هذا الفريق الثانى أيضا[1] وجُلُّ

[١] كقول الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » بصدد مدح العرب فى خدمة العلوم : « ومما حير العقول أنهم اتبعوا فى بحوثهم الأسلوب العلمى الذى يؤدى إلى نتائج صحيحة لا الأسلوب العقلى الذى يكثر فيه الخطأ » وقوله فى اعتراض فرض وروده عليه بألسنة المتعلمين الشاكين فى عقائدهم الدينية، ولم يجب عن هذه النقطة من الاعتراض المفروض : « فإن لفتمونا إلى الموازين العقلية فلا يخفى عليكم ما منيت به من النقد فى العصور المتأخرة. وهى وإن كانت قد أقنعت أهل القرون الخالية فإنها اليوم لا تقنع أمثالنا ممن أدركوا الفرق بينها وبين الدستور العلمى » . =

نقاشنا فى هذا الكتاب سيتوجه إلى إبطال مزاعم الفريق الثانى لكونها أشبه بالحق مع بعدها عنه وكون خطرها على المتعلمين المصريين أشد ، أما مزاعم الفريق الأول فبطلانها لايحتاج إلى مزيد تنبيه، لظهور جهلهم بموقف الدين من العقل والعلم وموقف الفلاسفة الغربيين من كل هذه الأمور الثلاثة بأول فحص فى كلامهم . الا يرى أن خصوم الدين عندما ادعوا التنافى بين الدين وبين العقل والعلم لاينسون تقييد العلم بالعلم الحديث المثبت ، وإن كانوا قد يطلقون القول فى العلم بملاحظة أنه لاعلم عندهم يعتد به غير العلم الحديث ، والذين التزموا التقييد التزموه لما رأوا أن العقل لايساعدهم فى مناوأة الدين ولا يساعدهم أيضا العلم القديم المبنى على العقل المحض. . فيظهر من هذا أن أهل الدين لايعوزهم الدليل العقلى . وأنت ترى العلماء الإلهيين من المسلمين وغيرهم يسندون مسألة إثبات وجود الله إلى براهين عقلية ، فعارضوهم أعداء الدين لما علموا ذلك أغفلوا العقل وتشبثوا بأذيال العلم الحديث المبنى على التجربة الحسية . فالجمع

= ولم يجب الأستاذ عما ذكره بألسنة المتعلمين الشاكين فى وجود الله من عدم كفاية الموازين العقلية التى اقتنع بها العلماء فى الأزمنة الماضية ، لأن عدم الاقتناع هذا رأي الأستاذ نفسه أيضا الذى اتفق عليه مع المتعلمين الشاكين . فانظروا كيف يعترف الأستاذ بالتشكيكات المأخوذة من الغرب بعينها وكيف يخضع لها ويكبرها فى أعين القارئين بتسمية ماأعوزته اليوم مسألة إثبات الواجب بالدستور العلمى، كأن الاستدلال العقلى على وجود الله دستور غير علمى أى دستور عامى ، وجاهلى على الرغم من اعتماد العلماء عليه من قديم الزمان ، وكأن واجب الأستاذ في رأس « مجلة الأزهر » نقل تشكيكات الغربيين فى أساس الدين وإكبارها من غير رد عليها بما عدا تعليل الناس بانتظار الكشفيات الجديدة فى المستقبل المتعلقة بالبحوث النفسية ، وقد سبق منا أن معنى هذا الانتظار هو الإفلاس الدينى فى الحالة الحاضرة . انظروا هذه الرزية المظلمة المخيمة على الأزهر معقل الإسلام فى حراسة عقائده ، انظروها واعذرونى على إطالة الكلام وتكراره فى المقارنة بين العقل والعلم والحس والأدلة المبنية عليها وفى درس وتعقيب أقوال الأساتذة الذين مبلغهم من العلم والتعليم هو السمسرة بين الغرب والشرق . . ولا غرابة فى إطالة البحث والنظر فى هذه المسائل المتصلة مباشرة بموضوع كتابى هذا المسمى « موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين »

إذن بين العقل والعلم الحديث فى مناوأة الدين خبط وخلط ظاهر من الفريق الأول .

أما قول الأستاذ منشئ « الجامعة » : « إن العدو الحقيق للإسلام والمسيحية الخ فى هذا الزمان ... عدو جديد أخرجه التمدن الجديد وهذا العدو اللدود هو المبادئ المادية المبنية على البحث بالعقل دون سواه » وهو يُدخل العقل فى مسألة المناوأة للدين إدخالا تاما ، على الرغم من المساعى المبذولة لإخراجه ويوهم أن عدو الأديان الحقيقى اللدود هو العقل ، فنقول فى جوابه :

لاشىء فى الدنيا أعجب من الخلاف القائم الدائم بين الإلهيين والملاحدة ، ولا مسألة فى الدنيا أيضا يؤيد العقل أحد الطرفين المتنازعين ضد الآخر أكثر من تأييده لمثبتى وجود الله ضد النافين . لأن الكائنات من أصغرها إلى أكبرها ومن أقربها منا إلى أبعدها مع ما فيها من النظام والترتيب والتأليف والتشكيل البديع المحير للعقول ، آثار وأفعال . فهل من اللازم الضرورى لها من فاعل مؤثر مدبر أم أنها أفعال من غير فاعل وآثار بدون مؤثر ؟ فذهب الإلهيون إلى الرأى الأول وقالوا لابد لهذه الآثار من مؤثر وهذه الموجودات من موجد . فإن كنا لا نعرفه بحقيقته وكنهه فلاجرم أننا ندرك ضرورة وجوده واتصافه بالصفات الكمالية . وذهب الملاحدة إلى الرأى الثانى وهو عدم وجود فاعل مؤثر لهذه الأفعال والآثار . وحجتهم أنهم بحثوا عن هذا الفاعل الموجد للعالم الذي يسميه المؤمنون « الله » فلم يجدوه ولم يروه بأى آلة راقية ترى ما لا تراه العيون من القريب والبعيد ، كما أن حجة المؤمنين أنه لا يكون فعل بدون فاعل ولا أثر من غير مؤثر . ولا شبهة فى قوة حجة المؤمنين وسخافة حجة الملاحدة عند استفتاء المسألة من العقل بل العقل نفسه من دون استفتائه يقتضى وجود المؤثر ويقضى به بعد رؤية الآثار . والسبب فى كون المنكرين لم يجدوه مهما بحثوا عنه أنهم لم يبحثوا

عنه بعقولهم وإنما بحثوا بحواسهم وما يساعد الحواس ويقويها دون ما يساعد العقل ؛ أو أنهم بحثوا بعقولهم وكانت ضعيفة فأخطأت فى التفكير ، أما كان يقول الأستاذ فريدوجدى : يكثر الخطأ فى العقل؟ فلهذا لايوثق به فى العلم وإنما يوثق بالحواس ، والله تعالى يقول « فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور » لكن الأستاذ فاته أن العقل يخطئ ويصيب فإذا أخطأ كان خطأه عظيم الأثر وإذا أصاب كانت إصابته عظيمة الأثر ، والآية تشير إلى عظم خطورة عمى العقول بالنسبة إلى عمى الأبصار فتفهم منه عظمة الفرق أيضا بين إصابتهما . فهى أى الآية تدل على عظم أهمية العقل بالنسبة إلى الحواس .

وكأنى بالملاحدة الضعفاء العقول فى بهت وحيرة من عدم رؤية المؤثر ومن كون الأثر من العظمة والبداعة المستوجبة فى موجده ما يحير العقول ضعفاءها وأقوياءها من القدرة والإحاطة العلمية بحيث يفتن الناظر ويقوّله : من يقدر على إيجاد هذا الأثر العظيم الذى يضيق التصور فى تقدير مداه ؟ فالأولى أن لا يكون له موجد وأن يكون موجوداً بنفسه !! هذا ما سول لهم الشيطان . وفاتهم أن الأثر العظيم الذى لا تدركه قدرة الموجدوعلمه كيف يوجَد من غير موجد ؟ فهل إذا لم تكفه قدرة الموجد الموجود وعلمه تكفيه قدرة الموجد المعدوم وعلمه ؟ أو إذا احتاج إيجاد الشىء إلى قدرة وعلم فوق ما يتصور منهما، استحق أن يوجد من غير حاجة إلى موجد ومن غير حاجة إلى علم وقدرة يلزم وجودهما فى الموجد ؟ كلا ، بل كلما عظم الأثر عظم احتياجه إلى المؤثر لا أن الأثر التافه يحتاج إلى مؤثر ولا يحتاج الأثر العظيم إلى مؤثر ، إن هذا إلا تفكير معكوس .. ولا يقال إن وجود الشىء بنفسه ليس معناه أن موجده موجد معدوم وإنما معناه أن لا يكون له موجد أصلا لا موجود ولا معدوم ، وخلاصته عدم احتياجه إلى موجد . لأنا نقول وجود الموجود فى غير واجب الوجود أى فى الممكنات لا يكون إلا بإيجاد ، وإلا لزم الرجحان من غير مرجح وهو محال متضمن للتناقض، لأن الممكن

الذى لا يكون وجوده ولا عدمه ضروريا وتكون قابليته للوجود والعدم على السواء من غير رجحان أحد الجانبين على الآخر إلا بمرجح خارج منه ، لو كان موجودا بنفسه من غير موجد يرجح له جانبَ الوجود ، لزم رجحان هـذا الجانب من غير مرجح يرجح له ذلك، لا من نفسه لتساوى الجانبين بالنسبة إليه ولا من الخارج لعدم وجود موجد له ، والرجحان من غير سبب مرجح محالٌ مناقض لتساوى الطرفين المفروض .

وتوضيح هـذا المقام أن الموجود ينقسم إلى الواجب والممكن والمعدوم ينقسم إلى الممتنع والممكن . فالواجب ما لا يمكن عدمه وهو الله ، والممتنع ما لا يمكن وجوده كشريك البارى واجتماع النقيضين ، والممكن ما لا ضرورة فى وجوده ولا فى عدمه . فمنه ما يكون موجودا ومنه ما يكون معدوما، مثال الأول جميع الكائنات المسمى بالعالم والمفسَّر بما سوى الله ، ومثال الثانى العنقاء فهى معدومة لا يمتنع وجودها . والعالم بجميع أجزائه موجود لا يمتنع عدمه لعدم كونه واجب الوجود . ومن أجل أنه ممكن لا واجب فهو يحتاج إلى موجود آخر يتقدمه فى الوجود ليستند وجوده إلى وجوده ولا يكونَ له الوجود المشهود رجحانا من غير مرجح أى محالا كما علمت ذلك ، مع أن المحال لا يكون واقعا مشهودا . فوجود العالم يدل دلالة قطعية على وجود موجود آخر وراءه لعدم إمكان أن يتسنى له الوجود بدون هذا الموجود .

فالملاحدة الذين ينكرون وجود موجود آخر وراء العالم المشهود يستند إليه فى وجوده ، لا يمكنهم أن يوضحوا لنا طريق وجود العالم ما دام العالم موجودا ممكنَ الوجود لا واجبَه ، ولا يمكنهم أن ينكروا إمكان العالم ويدَّعوا وجوبه . أما كون الماديين تمسكوا بالمادة وادعوا قدمها مع القوة الملازمة لها واستغناء العالم المتكون منهما عن أى موجود غيرهما ، فجوابه أنا لو سلمنا بقدم المادة ــ مع أنا نثبت حدوثها إن شاء الله فى مبحث حدوث العالم الآتى فى نهاية الباب الثانى من هذا الكتاب ــ فلا يلزم

من قدمها وجوبُها أى خروجها من عداد الموجودات الممكنة الوجود وصعودُها إلى مرتبة الموجود الواجب الوجود غيرِ المحتاج إلى موجد ، لأن المادة لا تفارقها حاجتها إلى الصورة التى لا تكون المادة موجودة بالفعل إلا بها ، فلا توجد فى الدنيا مادة[١] مجردة عن الصورة كما أن الصورة لا تفارقها حاجتها إلى المادة . فكل منهما محتاج إلى الآخر ليكون موجودا ، والحاجة التى هى رمز الإمكان تنافى وجوبَ الوجود .

فقد انجلى من هـذا أن العالم الذى يحتاج فى وجوده إلى غيره لا يمكنه أن يقضى حاجته هذه من نفسه ومن داخله لشمول الإمكان الذى هو رمز الحاجة جميعَ أجزائه ، فيلزم وجود موجود آخر غيرِ محتاج ليقضى حاجةَ العالم المحتاج ويكونَ موجدَه . لا يقال إن المادة التى هى داخلة فى العالم تحتاج إلى الصورة التى هى داخلة فيه أيضا ، فمن أين تحصل الحاجة إلى موجود آخر خارج عن العالم ؟ لأنا نقول إذا دخل الاحتياج فى نفس أى شىء فهو يمنع ذلك الشىء من أن يكون واجب الوجود موجوداً من نفسه، بل يلزم أن يكون وجوده بإيجاد من الغير ويسمى ذلك الغير الموجدُ فى اصطلاح الفلاسفة « علة » والمحتاج المُوجَد « معلولا » والمادة المحتاجة إلى الصورة لا يمكن أن تكون الصورة علتَها الموجدةَ إذ كما أن المادة محتاجة إلى الصورة فالصورة أيضا محتاجة إلى المادة لعدم إمكان وجودها مجردة عن المادة . فيلزم على فرض أن تكون علة وجود إحداهما

[١] المادة ما وجد فى الشىء وكان ممكنا أن يكون الشىء به كل شىء غيره ، وتسمى أيضا هيولاء . والصورة ما وجد فى الشىء ولم يكن ممكنا أن يكون الشىء به غير ذلك الشىء . فالإنسان الذى صار إنسانا بمادته كان فى الإمكان أن يصير بها غير إنسان أيضا ولا يمكن أن يكون الإنسان بصورته الإنسانية إلا إنسانا . ثم إن المادة فى الإنسان لا يجوز تمثيلها باللحم والعظم والدم وغير ذلك ، ومثله الحديد بالنسبة إلى السيف لأن كل ذلك ليس بالمادة التى نحن نبحث فيها ، فهى أعم من المذكورات بأسماء معينة كاللحم والعظم والدم والحديد . وليس للمادة اسم معين ولا مسمى معين من أسماء الأشياء ومسمياتها . وليست الصورة هنا بمعنى الشكل والمنظر بل عبارة عما يكون الإنسان به إنسانا .

هى الأخرى مع احتياج كل منهما فى وجودها إلى الأخرى ، أن تـكون الصورة أوجدت المادةَ والمادة أوجدت الصورةَ ، وهو دور باطل يرجع إلى أن تـكون المادة أوجدت نفسَها والصورة أوجدت نفسَها ، أى إلى تقدم كل منهما على نفسها فتـكون موجودة قبل أن تـكون موجودة ـ وحل هذا الإشكال أن احتياج المادة إلى الصورة من قبيل احتياج المشروط إلى الشرط لا من قبيـل احتياج المعلول إلى علته الموجدة. وكذا الاحتياج المقابل من جانب الصورة إلى المـادة . ولهذا جاز أن يكون كل منهما محتاجا إلى الآخر ولم يستلزم هذا النوع من احتياج كل من الطرفين إلى الآخر دوراً محالا، بل دورا جائزاً يسمى بالدور المعىّ. فهذه حاجة المادة والصورة بعضهما إلى بعض. أما حاجة كل منهما الأخرى إلى علة توجدهما مرتبطتين بعضهما ببعض ، فهى حاجة المادة التى لا تقضيها الصورة وحاجة الصورة التى لا تقضيها المادة وإنما يقضيها موجود تحتاج إليه المادة وتحتاج إليـه الصورة ويحتاج إليه كل شىء وهو لا يحتاج إلى شىء لـكونه موجودا واجبَ الوجود لا موجودا ممكنَ الوجود .

الحاصل أنا نحن المؤمنين بالله نرى العالم كما يراه الملاحدة الماديون ونعرف المـادة والصورة كما يعرفون، وزيادة على ما يرونه وما يعرفونه نرى الحاجة الملحة أىَّ إلحاح فى تشكل هذا العالم ، إلى موجود أسمى من كل موجود ينطوى عليه العالم ونحكم بأن كل ما ينطوى عليه من الموجودات وما بينها من الانسجام وما يتبعه من الانتظام صنع ذلك الموجود الأسمى . فإن كان الملاحدة قائلين باستغناء هذا الـكون من صنع صانع فهذا ليس بقول ذى عقل فضلا عن أنه قول بالرجحان من غير مرجح وانه محال كما ذكرنا . والمادة التى يتمسك بها الملاحدة ويسمون لملء هذا الفراغ بها نراها نحن أقل من أن يَستند إليها ذلك الصنعُ العظيم ، بل لا يستند إليها أى صنع وأى فعل ، لأن موقفها فى العالم موقف القابل لا موقف الفاعل ، وقبل أن تـكون المادة صاحبةَ

ذلك الصنع فهى نفسها محتاجة إلى صنع صانع وإيجاد موجد ، لكونها من الممكنات التى يلازمها الاحتياج ويبعد عنها الاستغناء والإغناء . ومثلها الصورة ، فضلا عن أن المادة والصورة تنقصهما الأوصافُ التى لابد أن تكون موجودة فى صانع الكائنات العظيمة الأعظم كالعلم والإرادة والقدرة والحكمة والحياة .

فنحن نتمسك بقضيتين إزاء تمسك الماديين بالمادة والصورة غيرَ رافعين أنظارهم إلى مافوقهما ، فنقول يجب أن يكون هذا العالم المشهود صنعَ صانع ، ولا تستأهل المادة والصورة اللتان ينحل إليهما العالم لأن تكونا صاحبتى هذا الصنع . فالخلاف القائم بيننا وبين الملاحدة يتلخص فى هاتين القضيتين وهو بسيط إلى هذا الحد ، ولسنا نحن المؤمنين بوجود الله الذى لم نره ، نشهد به من غير ما حاجة وضرورة وننطق عن الهوى أو أضغاث الأحلام إذا قلنا بوجود موجود وراء العالم ، استدلالا من وجوده على وجوده .

هذا ما يلهمنا وجود العالم وهذا مقتضى العقل ومنطقِه ، فهل يمكن بعد درس المسألة كما درسنا أن يقال بأن العقل يؤيد الإلحاد ويناوئ الدين ؟ وأما أن الملاحدة الماديين لم يجدوا موجد الكائنات ولم يروه فعدم وجدان الشىء وعدم رؤيته لايدل على عدم وجوده فى نفس الأمر فيحتمل كل الاحتمال أنه موجود لكنهم ما وجدوه لتقصيرهم فى البحث حيث بحثوا عنه بحواسهم ولم يبحثوا بعقولهم . فلو بحثوا بها لما تجرأوا على إنكار وجوده ، وكيف ينكر العقل أو العلم وجود الله بحجة أنه لا يُرى فى حين أن العقل والعلم لا يُرَيان وإنما يُعرَفان بآثارهما . فإذا نظرنا إلى الآثار نجد آثار الله تملأ العالم . وبداهة العقل تقضى بوجود موجد هذه الآثار وفاعل هذه الأفعال ولا تقضى بعدم وجود الفاعل مهما لم يجده الباحثون ، مع وجود الفعل وإنما تقضى بجهلهم البسيط إن قالوا لم نجده . وبجهلهم المركب إن قالوا إنه غير موجود . فهكذا

يكون حكم العقل القطعيُّ ولو كان الباحث غير الواجد علماً من العلوم ، ويكون القول قولَ العقل لا قولَ العلم، لأن الحاكم الأعلى الذى لا يعزب عن حكمه حتى العلوم هو العقل . وإظهار الأستاذ منشيُّ « الجامعة » لذاك الجهل فى مظهر العلم يدل على قلة نصيبه من العقل والعلم ، لأنه اعتمد على عظمة اسم العلم فتوهم أن العقل يتبعه ويماشيه مهما أباه منطقه أى منطق العقل[1] . اعتمد على ما سمعه من أن العلم الحديث يثق بحكم التجربة ولا يكترث بحكم العقل فقال ما قال من غير تدقيق المسألة ومن غير مراجعة صادقة لعقله الذى فطره الله عليه . ألا يرى أنه يلزم الملاحدة الماديين والطبيعيين أن يحكموا بعدم وجود الفاعل لفعل القتل الذى لم يهتد الباحثون فيه إلى القاتل ويدّعوا وقوع ذلك القتل بنفسه من غير فاعل . ولئلا يتسع المجال لتشويش الأذهان باحتمال وقوع ذلك القتل انتحارا من المقتول ، لنفرض أنه قُطع إربا إربا . فيلزم على مذهبهم أن يكون هذا القطع أيضا حاصلا بنفسه من دون وجود قاطع . فإن قالوا إن القتل والقطع من أفعال الإنسان فلا يقاسان بالأفعال الطبيعية ، يقال لهم إن الكل من نوع واحد وهو حصول الفعل بنفسه من غير فاعل ، مع أن الإنسان وأفعاله ليست بخارجة عن الطبيعة ، فإذا جاز أن يحصل فى الطبيعة أفعال بنفسها من غير فاعل لزم جواز أن يحصل أيضا قتل بلا قاتل وقطع بلا قاطع .

فإن قيل لا نسلم بعدم وجود فاعل لهذه الأفعال والآثار الكونية على تقدير عدم القول بوجود الله ولا نسلم بصحة قياسها على وقوع فعل القتل والقطع من غير وجود القاتل والقاطع ، لأن فاعل الكائنات الطبيعة . فالجواب أن إسناد الفعل إلى الطبيعة لا يراد به إلا فعل بدون فاعل ، إذ لا موجود فى العالم يسمى الطبيعة ويعمل الأفعال الجارية فى الكون ، ولا يقال إن المراد بفعل الطبيعة فعل المادة فى نفسها لأن نفسها

---

[١] مع أن الأمر بالعكس وهو أن العلم يماشى العقل لأن العقل هو الذى اخترع العلوم .

ليست ذات وضع بالنسبة إليها كما نص عليه فلاسفة الإسلام . ولأن كون الشيء فاعلا لفعل ومنفعلا بنفس ذلك الفعل في آن واحد محال لأنه تناقض . وقد صرح به أرسطو في دليل المحرك الأول المنسوب إليه وهو أتى بذلك الدليل لإثبات وجود الله وتوصل به إلى أن المحرك الأول لا يجوز أن يكون متحركا . ونحن أقمنا من قبل أدلة مانعة لكون المادة علة موجدة للكائنات مغنية عن وجود الله تعالى .

بل نقول للملاحدة الماديين وللأستاذ فرح أنطون الذى نفى وجود الله عند وزنه بميزان العقل لكونه غير منظور — وقد سبق نصه غير مرة — مع أن عدم الرؤية لا يستلزم في حكم العقل عدم الوجود... نقول لهم جميعاً إنكم لا ترتابون في وجود المادة[1] فهل أنتم رأيتموها ؟ كلا ، إنكم ما رأيتموها ولن تروها وما لمستموها ولن تمسوها . فإن ظننتم أنكم ترونها أو تلمسونها فذلك ظن عامى لا يتفق مع العلم ، حتى إن قول المصريين في عباراتهم « حقائق ملموسة » قول غير حقيق مبنى على المبالغة في الظهور ، لأن الحقائق لا تلمس ومثلها المادة إذ الإحساس سواء كان بالرؤية أو باللمس لا يتعلق بنفس المادة بل بأعراضها . فالرؤية تتعلق باللون دون الملون الذى هو الجسم المتضمن للمادة واللمس يتعلق بالحرارة والبرودة والخشونة والنعومة دون الجسم الموصوف، فضلا عن المادة التى هى أبعد من الجسم بالنسبة إلى الإحساس.. فمن إحساس هذه الأوصاف والأعراض ينتقل العقل إلى وجود موصوفها ومعروضها . ومعناه أن المدرك لوجود المادة أيضا هو العقل لا الحواس ، فماذا الفرق إذن بين القول بوجود المادة بناء على معاينة الأعراض الدالة على وجود ما تحله وبين القول بوجود الله بناء على معاينة أفعاله في العالم الدالة على وجود فاعلها ؟ فهل دلالة الفعل على الفاعل أقل من دلالة العرَض على المحل ؟ بل إن السبب في كل من الدلالتين واحد

[١] أو بالأصح لا ترتابون في وجود ما تسمونه المادة بناء على تغير الفكرة القديمة المادية القائمة بوجود المادة أزلا وأبدا .

وهو احتياج ما لا يقوم بذاته إلى ما يقوم بذاته فالصفة تحتاج إلى الموصوف والعرَض يحتاج إلى المحل والفعل يحتاج إلى الفاعل ، والمادة هى القابلة وليست بفاعلة فإن المطالة من أوصافها ، فأين فاعل العالم بالإيجاد والتنظيم والاتقان ؟ أما الطبيعة فقد عرفت أن إسناد الكائنات إليها لا معنى له سوى تكوُّنها بنفسها من غير مكوّن وعرفت أنه محال مستلزم للرجحان من غير مرجح الذى يرجع إلى التناقض . وأما القوة الملازمة للمادة وتسمى الطاقة أيضاً وتنقسم فيما وصل إليه العلم الطبيعى إلى بضعة أنواع[١] ويندرج كلها على ماذكر « بوخنر » فى الحركة ، فهى لا تصلح أن تُعتبر الفاعلَ المنشود الموجد الناظم بل هى آثار الفاعل فى المادة ، فضلا عن كونها عمياء لا علم لها ولا إرادة مثل المادة ، وإن شئت قلت إنها نفس الأفعال التى تضطرنا إلى نشدان فاعلها ونفسُ النظام الذى يُحوجنا إلى نشدان الناظم . وقد تلتبس القوة بهذا المعنى على الملاحدة فيخيل لهم استغناؤها عن مالك هـذه القوة ومدبرها أعنى الفاعل المنشود[٢] أو يخيل أن صاحب القوة هى المادة مع أن المـادة إنما هى محل القوة لا رب القوة وإلا انقلب القابل فاعلا .

---

[١] مثل الثقلة والجاذبية العامة، والقوة الميكانيكية والحرارة والضياء والكهرباء والمغناطيسية والعلاقة الكيميوية والقوة الماسكة أو تجاذب الذرات والقوة الذرية .

[٢] فلا تعدم مصر من كبار كتابها من يظنون أن الله عبارة عن القوة التى تلازم المادة والتى تنحل إليها المادة بعد فنائها كما هو الرأى الجديد فى الغرب الناسخ للرأى القديم القائل بأزلية المادة وأبديتها . ويضاف إلى الرأى الجديد أنه لا وجود للمادة مذ كانت وإنما هى القوة المتكاثفة . وعندى أن الذى تنحل إليه المادة عند فنائها وتتألف من أجزائه المتكاثفة عند وجودها ليس بأولى أن يكون هو القوة من أن يكون هو الأثير أو ما تتحول إليه المادة فى مراحل فنائها المنتهية إلى الأثير . ولا يجوز انحلال المادة إلى القوة ولا تكونها منها لأن القوة لا تقوم بنفسها بل توجد مع وجود المادة وتزول مع زوالها كالعرض بالنسبة إلى الجوهر إلا أن يكون هناك شئ يكون محلا للقوة ويقوم مقام المادة مهما كان ألطف منها .

وبأيدينا مثال آخر لما يُعترف بوجوده من غير وصول الحواس إلى ذاته ، أبلغ من مثال المادة وهو الأثير . لأن المادة إن لم تُرَ أو تلمس فعلى الأقل تُرى أعراضها وتلمس ، أما الأثير الذى هو أرق من المادة بكثير – حتى إن للهواء مادة وليس للأثير مادة – فلا يُرى ولا يلمس لا ذاته ولا أعراضه . ومع هذا يُعترف بوجوده لحاجةٍ إليه فى نظام العالم ، وهى أن أضواء النجوم التى تصل إلى كرتنا تحتاج إلى ما يحملها فى طريقه إلينا. ولو قلنا ان حاملها الهواء فمعظم الطريق بعد الخروج من محيط الأرض خال عن الهواء. فلهذا نضطر إلى القول بوجود شىء مسمى بالأثير يملأ الفضاء ويُبلغنا الضياء وهو الذى يحمل الأصوات الواصلة إلينا من وراء الجدار أيضاً ، لأن الجدار يحول بيننا وبين الهواء الحامل لتلك الأصوات ولا يحول بيننا وبين الأثير لنفوذه فى الأجسام ، وإن كنا لا نعرف وجوده ولا نفوذه فيما لا ينفذ فيـه الهواء لولا أننا نسمع الأصوات من وراء الحواجز . فهل من الإنصاف بعد هذا أن نعترف بوجود ذلك الموجود الخفى لما ذكرنا من الأمارات ولا نعترفَ بوجود الله تعالى لأمارات ٍتملأ السماوات والأرض؟ ثم إن هذا الموجود الخفى المستوعب للابعاد والذى وصلنا إليه بعقولنا على غفلة من حواسنا ، ليس بالموجود المنشود ليكون ربَّ هذا الـكون لأنه داخل فى الـكون المربوب ، وهو لا يجاوز أن يكون قابلا كالمادة لا فاعلا .

بل إن لنا أمثلةَ موجوداتٍ لا نراها ولـكن لا نتردد فى الحـكم بوجودها وهى أقرب إلى أفهامنا مما نجهله كالمادة والأثير وأعجب من حيث أنها نفس المحسوسات التى يطالبنا الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبـده أن نريه اللهَ كما يراها فيقتنعَ عقله بوجوده كما يقتنعُ بوجودها ! فـكيف يقتنع الأستاذ بوجود هـذه المحسوسات التى يشاهدها أمامه وتملأ العالم ، مع أن طريق إدراك المحسوسات والحـكم بوجودها عين طريق إدراك الله والحـكم بوجوده ؟ أعنى أن كلا من هذين الحـكمين مستند إلى مبدأ السببية وحاصل بالاستدلال العقلى . وتوضيحه أن كثيراً من علماء الغرب

وفيهم « كانت » قائلون بأن الأشياء التى يعبرها وهمنا بغير حق وجوداً فى الخارج ليست سوى مخترعات وصور مرسومة مخترعُها ورسامها مفكرتنا، وما رسمَها فى الخارج وإنما رسمَها فى نفسها ، فكما لم يكن الخارج محلا لأعيانها لم يكن محلا لصورها أيضا. قال « داويد هيوم » :

« لنربطْ التفاتنا لحد الإمكان بالخارج عنا ولتمتدّ مخيلتنا إلى السماوات وأقاصى الكائنات ، فلا نكون نخطو إلى الخارج منا خطوة حقيقية ونتصور موجوداً غير المشهودات الظاهرة فى هذا المحل المحصور (يريد داخل الذهن) والكائنات التى ندركها بحواسنا فهى كائناتُ مخيلتنا » .

وزاد « كانت » على ترك فرضية وجود العالم فى الخارج فقال بامتناع هذه الفرضية ، فالصورة فى تشكل العالم على رأى « كانت » تعطيها الروح .

ولسنا نحن على هذا الرأى الذى يسمى بالحسبانية الأخيرة ، وقد سبقتها فى تاريخ الفلسفة حسبانيتان الأولى والثانية وسيجئ منا الكلام المستوفى بهذا الصدد . وأصل الشبهة أن الإحساس أعمى وأبكم لا يحصل منه وحده شىء من الإدراك ، والعقل هو الذى يؤوله ويقلبه إلى الإدراك. ومعنى إدراك الشىء تصويره وإنشاؤه فى الذهن، فليس الذى نسميه العالم إلا صوراً ذهنية لنا . لأن العقل والإدراك أمران معنويان لا تكون لهما مناسبة واتصال بالمادة والماديات لعدم تجانسهما ، حتى إن الفلاسفة عاجزون عن إيضاح اتصال نفس الإنسان ببدنه ــ كما سنفصله فى بعض مباحث هذا الكتاب ــ بله اتصالها بالعالم ... قلنا لسنا على مذهب الحسبانيين لأنا معترفون بوجود الكائنات فى الخارج ولا نشك فيه ، غير أن التى نراها بأعيننا من الكائنات ونلمسها بأيدينا هى الصور الذهنية للأشياء لا الأشياء نفسها. أعنى أن الإدراك الحاصل بواسطة الحواس إنما يتعلق ويتصل بتلك الصور مثل الإدراك بغير واسطة الحواس، لأن المدرِك فى الحالتين هو العقل

الذى لا صلة لها بالخارج . وأما المنكرون لوجود الكائنات فى خارج الأذهان فيلزمهم مع التسليم بكل ما ذكروه أن يجيبوا عن سبب حصول هذه الصور الذهنية عند الإحساس بالأشياء .

وأحق وجوه الإيضاح بالقبول ما اختاره « كوزين » مقتبساً من « ديكارت » وهو أن فى الذهن مبادئ اعتقادات أصلية ، فهو — حتى فى الوقت الذى لا يملك شعوراً صريحاً فى شأنها — يطبقها عند أول ما أخذ يتحرك ويعمل . فمن تلك المبادئ : « أن لكل حادثة علة »[1] وكون الطفل يسأل بكثرة عن أسباب مايشاهده ، يعطينا فكرة فى مبلغ سرعة ظهور هذه العقيدة فى الإنسان . فالذهن المجهز فى فطرته بمبدأ

---

[١] اعلم أن ماينطوى عليه علم الانسان على نوعين : نوع يحتاج الإنسان فى معرفته الى واسطة ويسمى العلم الحاصل بهذه الصورة علما نظريا واكتسابيا . ونوع لايحتاج فى معرفته الى واسطة ويسمى علما ضروريا . وهذا النوع على قلته يكون أساسا للنوع الأول بمعنى أنه يعرف ما يعرفه من النوع الأول برده وإسناده إلى ما يعرفه من النوع الثانى ، فلولاه لم يكن الأول ولولا الأول لاقتصرت معرفته على أمور فى غاية القلة والمحدودية ، وإنما يكون الاستدلال والاكتساب هو الذى يزيد فى معلومات الإنسان إلا أنه لا يمكن أن يكون جميع معلوماته مستندة الى الدليل وإلا يلزم التسلسل فى استدلالاته من غير انتهاء إلى معرفة شئ .

والقضايا التى يعرفها الإنسان من تلقاء نفسه ولا يحتاج فى معرفتها الى الاستدلال والاكتساب والتعلم ، يسميها العلماء الغربيون « المبادئ الأولى » أوالمبادئ المدبرة للذهن وهى ترجع الى مبدأين رئيسين مبدأ العينية ومبدأ السببية ثم يتشعب منهما مبادئ فيتشعب من مبدأ العينية مبدأ التناقض أى مبدأ استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما فى الصدق ومبدأ التناوب أى مبدأ استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما فى الكذب . ويتشعب من مبدأ السببية مبدأ العلية ومبدأ الجوهر ومبدأ القوانين ومبدأ الغائية .

فبدأ العلية المكنوز فى عقولنا هو الذى يجعلنا نحكم بأن لكل حادثة علة . ولئلا يطول الكلام نضرب صفحا عن القضايا المفسرة لباقى المبادئ المتشعبة من مبدأ السببية . ولنا كلام على المبادئ فى أمكنة أخرى من الكتاب .

العلية يستبين قبل مُضيّ كثير من الزمان أن علة الإحساسات التي يُحسها ليست هي نفسَه لأنها تؤثر فينا حين كنا لا ننتظرها وتُريبنا نفسَها وإن لم نردها ، وتدوم بحيث لا نستطيع وقفها ، وتغيب وإن كنا نريد ادامتها . ومع كل هذا فتلك الإحساسات حادثات لابد لها بهذه الحيثية من علل ، وما دمنا لم نكن نحن علتها فيلزم أن تكون العلة في الخارج عنا ، فبفضل الانتقال والاستدلال الحاصلين في أذهاننا على هذه الطريقة السهلة نذهب إلى اعتقاد وجود تلك الأشياء في الخارج . وإلا فلا سبيل لنا إلى الحكم الجازم بوجود الأشياء المحسوسة في الخارج أي في خارج الذهن بعد أن كان الإحساس عبارة عن إدراك الصورة الحاصلة في الذهن لأشخاص الأشياء ، ولولا الاستدلالات التي تعوّدناها من غير شعور في الأكثر بوقوعها لسرعتها واعتيادها لما كان من حقنا الحكم بوجود الأشياء في خارج الذهن بمجرد حصول صُوَره في الذهن . فانظر إلى غفلة المزدرين بالاستدلال العقلي الجاعلين كل الأهمية للإحساس ، ولولا الاستدلال لما كان الإحساس إحساسا .

هـذا تحليل كيفية حكمنا بوجود الكائنات المحسوسة في الخارج . وأما إضافتنا إليها صوراً معينة وكون تلك الصور صادقة مطابقة للواقع على الرغم من تعذر الاتصال بين المدركة وبين العالم الخارجي المادي المتغايرَي الجنس ، فهناك كمال صنعة خالق الإنسان والحيوان وخالق العالم المحسوس الموضوع أمامنا . فالإنسان المسكين مع كمال إدراكه بالنسبة إلى غيره يرى ويدرك ولا يدري حتى علماؤه وحكماؤه كيف يرى وكيف يدرك مايرى ؟ فالله تعالى لم يعلّمهم أسرار أظهرِ مايحصل لهم كل يوم وكل لحظة من الأحوال العاديَّة ، وكلها معجزة تفقأ عيون منكري المعجزات .

فقد ظهر أن إدراك المحسوسات والاعتراف بوجودها في الخارج يستند إلى مبدأ العِلّية وإلى استدلال عقلي يتعوده الإنسان وربما لايشعر به من سرعته وكثرة وقوعه. فالمحسوس إن كان موجوداً في الخارج كما هو مذهبنا ومذهب الخصم الذي لا يعترف

إلا بوجود ما يراه بعينيه ، فالحكم بوجوده مدين لمبدأ العلية الذى هو الواسطة أيضا فى إثبات وجود الله عند تقرير دليله المعروف كما سنورده .

ثم إنا نزيد فى نقاش الخصم الذى لايعترف بوجود الله لعدم كونه منظورا ومحسوسا ونتقدم مرحلة أخرى فى الإقدام عليه فنقول ونبنى قولنا على الأساسات الفلسفية المسلَّمة عند علماء الغرب والتى ذكرنا قريبا: إنك لاتبصر أي شيء ولا تدرك وجود ماأبصرته إلا وتدرك معه وجود الله ، إن كنت فى غفلة عن هذا الإدراك فالعقل يقضى بذلك ! اعلمْ هـذا وحذارِ بعده أن تقول إنى لا أعترف بوجود ما لا تراه عيناى أو تقولَ إن العقل لا يقتضى الاعتراف بوجود الله .

وتوضيحه أننا ذكرنا قريبا أن الإحساس فى نفسه أعمى وأبكم والذى يفسره ويقلبه إلى الإدراك هو العقل وأن إدراك الشيء عبارة عن تصويره وإنشائه فى الذهن. ثم قلنا إن حصول صور فى أذهاننا عند النظر إلى جهاتنا حادثاتٌ يجب أن تكون لها علة بناء على المبدأ العقلى المُجمع عليه عند العقلاء بأن لكل حادثة علة . وقلنا أيضا إن الذهن المجهز فى فطرته بمبدأ العلِّية يستبين أن علة حصول صور فيه عند استعمال الحواس ليست هى نفسَه أي نفس الذهن وإن كان كلام بعض الفلاسفة يوهم أن العقل مصور تلك الصور ومُنشئها أى علتها الفاعلية . لكن الحق أن الذهن منفعل بها وليس بفاعل، كما قال المحققون من علمائنا المتكلمين أن العلم والإدراك من مقولة الانفعال لا من مقولة الفعل . ولايحسبن القارىء من كون الحكم بوجود المحسوسات فى الخارج مستندا إلى مبدأ العلية أن الأشياء المحسوسة أو مقابلتَها لنواظرنا علة فاعلية للصور الحاصلة فى أذهاننا ، فكما أننا لم نكن موجدى تلك الصور فكذلك لا توجدها الأشياء الخارجية التى هى ذوات الصور . إذ لا يمكن تأثير تلك الأشياء فى أذهاننا لكونها مواد عاطلة عن الفعل والتأثير ولِما قلنا من تعذر الاتصال بين عالم الذهن وعالم الخارج بأنفسهما . فكما

لايخرج الذهن من حصاره لايدخل ذلك الحصارَ شيء من الخارج فعالم الخارج عالم المادة وعالم الذهن عالم المعنى. ومن هذا لا يقاس الاحساس على التصوير الفطوغرافى لأن الصورة فيه من المحسوسات كذى الصورة ، وعلو الصنعة فى الإحساس يتجلى فى انقلاب المحسوس معقولا فى الذهن إذ الإحساس نوع من الإدراك ، فهو إدراك الجزئيات . ولا إدراك فى التصوير الفطوغرافى .

فإذن فاعل تلك الصورة الحاصلة فى أذهاننا ومُنشئها هو الله الذى يخلقها فينا عند استعمال حواسنا متوجهةً إلى الأشياء . ووجود الأشياء فى وضع ملائم بالنسبة إلى حواسنا شرط عادى لخلق تلك الصور من الله فى الأذهان لا علة ، بمعنى أن سنة الله جرت على أن يخلق الصور الذهنية عند توجيه أنظارنا مثلا إلى الأشياء ووجود تلك الأشياء أمام أعيننا . فالله تعالى هو الذى بقدرته المحيرة للعقول يصل عالم الذهن المعنوىّ بعالم الماديات بواسطة الحواس. وإلا فلا سبيل غيرهذا للإحساس كما اعترف به العلماء.. فعند تحليل الإحساس تحليلا علميا وتصوُّرِ ما فى لحظة عين مثلا من نعمة الله علينا التى لا يستطيع اكتناهَها اللاحظ نفسه ولا فطاحل العلماء والحكماء من البشر ، ثم الاعترافِ بوجود المحسوس فى الخارج بفضل تلك النعمة التى تسمى نعمة البصر ، — ومثلها نعمة السمع والشم والذوق واللمس — لا مندوحة عن الاعتراف بوجود الله أيضاً الذى هو خالق الإدراك فينا كلما أحسسنا شيئاً من إحساساتنا المختلفة[١] نعم ، كون خالق هذا الإدراك بواسطة الحواس هو اللهَ إنما يتم بعد أن ينضم إلى دليلى هذا دليلُ إبطال التسلسل الذى يحتاج كل دليل لإثبات الواجب إلى انضمامه إليه .

ثم إن وجود المحسوس فى الخارج المفهوم من حصول صورته فى الذهن ، يحتاج

---

[١] ولأجل كون الإنسان يفعل ما يفعله من أفعاله العادية من غير علم بتفاصيلها ، ذهب المتكلمون من أهل السنة إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى . والإحساس أيضا من هذا القبيل .

هو الآخر إلى علة موجدة كما احتاج حصول صورته فى الذهن إليها . وبهذه الحركة الفكرية يثبت وجود الله مرة ثانية ، وهى الطريقة المعروفة عند علماء الإسلام وغيرهم لإثبات الواجب التى سنبينها نحن أيضاً . والطريقة التى ذكرناها سلفاً خدمةً للقارئ ونقمة من منكرى وجود الله لكونه غير محسوس وغير معقول أيضا لكونه غير محسوس ، يحق لى أن أباهى بابتكارها بتوفيق الله تعالى استنباطا من القواعد المسلمة عند علماء الغرب .

وحاصلها أنه لو لم يكن الله موجوداً فلا وجه للإحساس ولا للمحسوسات . وفى هـذا إرغام ليس فوقه إرغام لنُفاة الله بناء على عدم كونه محسوسا بالبصر وللقائلين باحتياج إثبات وجود الله إلى الدليل المحسوس ، لأن وجود الله على هذا التحقيق يثبت قبل ثبوت وجود المحسوسات ، من حيث أن وقوع الإحساس وثبوتَ وجود المحسوسات يتوقف على وجود الله والموقوف عليه مقدم طبعا على الموقوف . بيان ذلك أن الإحساس الذى هو إدراك المحسوس لا سبيل إليه للعلم والفلسفة كما عرفت ذلك ، ومن جراء ذلك ترى أكبر فيلسوف مثل « كانت » ينكر العلم بوجود الكائنات المحسوسة ويعتبرها كائنات مفكرتِنا التى أنشأناها فى أذهاننا ، وإنما طريق الإحساس وطريق العلم بوجود المحسوسات هو خلق الله الإحساس والعلم بوجود المحسوسات عقب استعمال الحواس بطريقة لا ندرى نحن كيفيتها ، فيجب على منكرى وجود الله جميعا أن ينكروا وجود المحسوسات أيضا ، أو على الأقل أن ينكروا العلم بوجودها كما ينكره « كانت » قائلا : « نحن نعرف الشؤون ولا نعرف ذا الشؤون » فهو يعترف بالإحساس ولا يعترف بالمحسوس حتى ولا الحس كما يتبين عند ما ندرس فلسفة الرجل درسا واسعا إن شاء الله . لكن وجود المحسوسات نعلمه بالبداهة ويعلمه معنا هواة الأدلة الحسية ونعلم بطلان مذهب « كانت » وغيره من غير المعترفين بوجود الكائنات فى خارج الأذهان .

فإن قلت إن « كانت » يؤمن بالله ، فلماذا لم يتنبه لإيقان وجود المحسوس بواسطة خلق الله تعالى الإحساسَ والعلمَ بوجود المحسوس ؟[1] قلت إن « كانت » يؤمن بوجود الله من طريق غير طريق العقل النظرى خاص له كما سيأتى ، وينتقد جميع الأدلة النظرية المثبتة لوجود الله كما سيأتى بحث ذلك أيضا..ودليلنا هذا مهما كان أغر ناصعا فهو دليل نظرى ودليل مبنى على التسليم ببداهة العلم بوجود المحسوسات . ولعله لا يسلِّم بتلك البداهة وإن كان مخطئا فى ذلك . وعليه فدليلنا هـذا لا يُرغم غير المقتنعين بوجود المحسوسات مثل « كانت » وليس ذلك عيبا فى دليلنا بل العيب فيهم . وإعراض « كانت » عن الأدلة النظرية عيب آخر فيـه على جلالة قدره فى الفلسفة . فهذان العيبان يمنعانه عن التنبه للاتصال الوثيق بين وجود الله وبين استيقان وجود المحسوسات كما هو مناط دليلنا .

فللمحسوسات دلالة على وجود الله غيرِ المحسوس مرتين الأولى دلالتها بصورها الذهنية الحاصلة عند الإحساس بها مع عدم السبيل إلى حصول تلك الصور لولا وجود الله الذى صوّرها . وهذه الدلالة تقع مع دلالة تلك الصور على وجود ذواتها الخارجية فى زمان واحد بالطريقة التى بيناها . والثانية دلالة المحسوسات على وجود الله بأعيانها الموجودة فى الخارج . وهـذه الدلالة تقع بعد ثبوت وجودها فى الخارج ، بالطريقة الموعود بيانها وتتأخر عن الدلالة الأولى .

فقد بان من هذه التدقيقات أن العقل أول ناصر للدين مبادر لهذا النصر مع أول ما يقتنع بوجوده من العالم الخارجى المحسوس . وسوف تزداد هذه الحقيقة ظهوراً كلما ازداد الخوض فى مباحث هذا الكتاب . لـكن تنافِيّ المسيحية الحاضرة مع العقل

---

[١] ومن لطيف الغرائب أن يكون فيلسوف من أكبر فلاسفة الغرب مؤمنا بوجود الله غير المحسوس وغير مؤمن بوجود المحسوسات، رغم الذين يرون الإيمان بوجود الله غير معقول لـكونه غير محسوس.

واتصال متعلمي الشرق الحديث بثقافة الغرب المسيحي أكثر من اتصالهم بثقافة الإسلام ومنطق التفكير ، قد شوش عليهم الأمر من عدة وجوه : حصول الظن بأن الدين لايأتلف مع العقل ثم التعزي إزاء هذا النقص للدين بأنه يدور مع الفضيلة وإن افترق من العقل ، ولزم من هـذا مجافاة العقل للفضيلة بعد مجافاته للدين ، وهي نقيصة للعقل. وكلا هذين النقصين للدين والعقل الحاصلين من افتراق الدين من العقل والعقل من الفضيلة ، على الرغم من أنه لا يستند إلى أساس من الصحة ، قد دخل في أفكار المتعلمين المسلمين أيضا وأعدت منها عدوى للعناصر الدينية النازعة إلى التجديد من غير تحفظ في اقتفاء آثار المتفرنجين . ومنشأ الكل هو التقليد الأعمى للغرب المسيحي والغرب اللاديني ، في حين أنه لا حاجة في الإسلام إلى إيقاع التفرقة بين الدين والعقل ثم بين العقل والفضيلة بل الثلاثة متحالفة لا يختلف بعضها مع بعض . فقد عرفت وستعرف أيضا عدم اختلاف الدين مع العقل وأن مسألة وجود الله الذي هو أساس الدين مبني على برهان العقل . ثم لايتصور أن تكون فضيلة لا يحبذها العقل ولا يأمر بها إلا أن تكون فضيلة غير حقيقية أو متعارضة بأخرى راجحة والعقل هو المرجع الحكَم في كل هذه الأمور .

هذا هو الحق . لكن العقلية الضالة المقلدة التي ذكرتها آنفا في موقف الدين والعقل والعلم بعضها من بعض ، متأصلة في مصر وياللأسف ، فنرى من تدفعهم الغيرة الدينية إلى الكتابة في مؤازرة الدين وتقوية عاطفته في الأمة يحتاجون إلى المقارنة بين العقل والعاطفة الدينيـة وتأييد الثاني في مقابل الأول بالفضيلة ، فكأنهم يرون خدمة الدين متوقفة على تنزيل قيمة العقل وإضعاف قوته باعتباره من خصماء الدين ، ويحتاجون في تقوية مكان الدين بهذا الشكل الصنعي إلى وضع الفضيلة في موضع قريب من الدين بعيـد من العقل متحد مع العاطفة كما علمت . وكلها ظلمات أوهام بعضها فوق بعض ، وهي مسفرة عن التباس أنصار الدين عليهم بأعدائه والتباس أنصار

الفضيلة بأعدائها . وهذا الالتباس المضر بالدين أكثر من غيره ، منشأه كما قلنا قياس الإسلام بمقياس المسيحية وتقليد الغرب فى كل ناحيته الذى أعتبره أنا مقدمة ضعف الشرق الحديث وضلاله ، فيرى من يحاول منا نصر دينه أن أنصار الديانة فى الغرب يسعون لإضعاف منزلة العقل إزاء العاطفة ، فيسعى هوله مثلهم ، ولا يفكر فى أن أهل الدين هناك يلجأون إلى ذلك لأن دينهم أقام بينهم وبين العقل حاجزاً من عقيدة التثليث ، ولا يفكر أيضا فى أن قيمة العقل لا تنزل أبدا وأن الإسلام فى غنى عن طلب المحال لتقوية نفسه . ومنشأ المنشأ أن المتعلم المصرى لا يُعنَى بالفهم والتفكير عنايته بحشر المعلومات فى ذاكرته . وربما كان هذا ذنبَ المدارس التى تدفع تلامذته إليه للنجاح فى الامتحانات وقد شهد العلماء الأجانب ممن سبقت لهم صلة بمدارس مصر ، على هذه الحالة فى التلميذ المصرى لافتين إليها نظر وزارة المعارف[1] والمنشأ الأساسى الثانى أن المدارس تُدرس فيها الكتب المترجمة من مؤلفات الغربيين ترجمة حرفية أو معنوية

---

[١] انظر ما قاله المركيز « دلافالت » الذى قال عنه رئيس تحرير جريدة « الأهرام » فى مقالة افتتاحية بتاريخ ٢٢ نوفبر سنة ١٩٣٢ « انه أستاذ جليل الشأن تولى التدريس فى الجامعة المصرية مدة عشر سنين ، ولشدة شغفه بهذه البلاد اتخذها وطنا له » .

قال هذا المركيز فى تقرير ضاف قدمه إلى وزارة المعارف المصرية ، وقوله منشور فى نفس المقالة التى أشرنا إليها :

« وقد دلت المشاهدة على أن التلميذ المصرى وإن كان قد امتاز بالذكاء إلا أنه لا يميل فى الغالب إلى بذل مجهود كبير لفهم دروسه ، ولهذا فهو يعتمد على الذاكرة فى حفظ الدروس أكثر من اعتماده على إجهاد فكره لإدراكها . وان المقام يضيق بنا هنا لو أردنا أن نحلل هذه العادة — لأنها فى الواقع عادة فقط — ولا أن نبحث عن أسبابها . ولكن مهما يكن من الأمر فإن علاجها يكون مضاعفة العناية التى يجب أن يبذلها المدرس لكل تلميذ أثناء الدروس لمساعدته على فهم موضوع الدرس وعدم الاكتفاء بحفظه بقوة الذاكرة » هذا قول الخبير الأجنبى عن حاجة التلميذ المصرى إلى تأسيس عادة الفهم فى نفسه وفوق ذلك بذل كل مجهود فى سبيل تمييز الحق من الباطل. وهو حاجة الأساتذة قبل الطلبة لم يذكرها الناقد الأجنبى وذكرتها أنا فى المنشأ الثانى .

من غير فحص فيها بالنقد والنظر كما قال الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده، فى الأديان « من أنها مبنية على التسليم بمـا ورد فى الـكتب المقدسة من غير فحص فى أصولها » وقد انتقدنا قوله . فالمصريون العصريون سلـكوا فى العلم مسلـكا عزاه الأستاذ إلى أهل الدين القدماء ، فـكل ما يعلمه المثقف الجديد من دينـه ودنياه مبنى على التسليم بما ورد فى كتب الغربيين من غير فحص فى أصوله .

وكما أن موقف العقل من الإسلام غير موقفه من دين الغربيين ، كذلك موقف العلم يختلف فى نظر كل من الفريقين . وهذا على الرغم من أن عقلية المثقفين منا ثقافة عصرية ، تتفق فى موقف العقل والعلم مع عقلية الغرب الدينية ، لـكون مكتسباتهم العلمية كلها مترجمة من تأليفات علمائه . فالدين منبوذ العقل عند ملاحدتهم ، والعقل منبوذ الدين ومبغوضه عندمتدينيهم ، فى حين أن الدين والعقل متساندان فى الإسلام، لـكن جيل المتتلمذين على الغرب فىغفلة منهذا : يستخرج ملاحدتهم من العقل عدوا للدين غير مغلوب ، ويتأسف المتمسكون منهم بدينه لضعف العقل وعدم كفايته دليلا يقوم عليـه الدين . ومنشأ الغلط لـكل من هذين الفريقين تقليد فريق من الغرب اللادينى أو الغرب المسيحى .

أما العلم فلا يقف عند حد اختلاف موقفه فى نظر علماء الإسلام وموقفه فى نظر الغربيين ومن تتلمذوا عليهم من أبناء المسلمين ، بل العلم نفسه يختلف معناه عندالفريقين المختلفين ، لأن العلم فى معناه الحديث يختص بما يعتمد على التجربة الحسية ويُعد أقوى مما يعتمد على دليل العقل ، وبهذه العقلية يخرج الدين من ساحة العلم لـكونه خارجا عن متناول التجربة . وهـذه العقلية هى التى نحاربها فى هذا الـكتاب محاولين قلع جذورها من أذهان المتعلمين الجدد ، لـكونها مثار الشك فى الدين ومنار أعدائه المشـككين . فإذا حن أحـد من أولئك المتعلمين إلى حضانة دينه يرى تلك العقلية عقبة كأداء أمامه .

فقد كتب الأستاذ محمد عبد القادر زكى الذى يكتب فى جريدة الأهرام مقالات موجزة نفيسة تحت عنوان « نحو النور » .. كتب هذا الكاتب على حادثة سقوط طائرة كبيرة تحمل ٤٠ راكبا فى طريقها إلى لندن ، تهوى إلى البحر محترقة على مقربة من بارى ميناء إيطالى ، وبين الضحايا خمسة مصريون . وبعد أن قال الكاتب : هذه هى ضريبة الحضارة وكارثة عصر السرعة ... أجل معجزة العلم والحضارة كم أكلت من ضحايا والتهمت ، فلا هى تشبع ولا الإنسان يكف عن فتح ميادين جديدة ... قال فى الختام : « وما أشد ما شعرتُ باللوعة لهذه الضحايا جميعا .. تصورتُهم يتلقون الموت على هذه الصورة الفاجعة يسلمهم الجو إلى أعماق البحار .. هذه التى غزاها الإنسان وأصبح مالكها المسلط ، ولكنها ما أقسى ما تسخر منه .. إنها لتفعل ذلك حتى ترده إلى الإيمان والمعجزة ، هذا الذى أضحى لا يؤمن إلا بالعلم ولا يشعر إلا بالعقل ولا يفكر إلا بالأوزان والأرقام ، ما أحوجنا حتى ، ونحن فى أوج السلطان إلى الإيمان بالله إلى التزود بالمغيبات والمعنويات التى تصدر عن الكون وسره الأعظم ».

هذا الكاتب ـ جزاه الله عنى خيراً ـ لا يكتم عذاب قلبه من كون الإنسان الفاتح لتلك الميادين يؤمن بالعلم والعقل ولا يؤمن بالله . ومعنى هذا القول الشاكى من عدم إيمان الإنسان بالله ، معناه الخفى هو الشكاية عن عدم إيمان العلم والعقل لا الإنسان ، أو معناه على الأقل كون العلم والعقل هما اللذين يمنعان الإنسان عن الإيمان بالله والمعجزة والمغيبات والمعنويات، وإلا فالإنسان إذا خلى وطبعه ولم يمنعه العلم والعقل فلا يأبى الإيمان بالله وسائر المغيبات كما يثبته الواقع من وجود مؤمنين فى عامة الإنسان وعلمائهم القدماء ، لكن عقلية كون العلم والعقل على إطلاقهما يمانعان الإيمان بالله هى الغلطة التى لا ينجو منها كاتبنا هذا المحبوب كسائر الكتاب . وهى الأحق بالشكاية لا العلم والعقل اللذان عند التحقيق يؤيدان الإيمان ولا يمانعانه ، فالعلم غير مختص بما يستند إلى التجربة الحسية فهناك علم يعم ما هو أفضل وأقوى منه يستند

إلى العقل والمنطق . وحصر لقب العلم فيما يثبت بالتجربة الحسية بدعة محتكَرة ابتدعها الغرب المحتاج فى دينه إلى مناوأة العقل الذى لا يفارقه العلم .. ابتدعها الغرب وقلده كتاب الشرق الغافلون المضيّعون استقلالهم الفكرى . فهذا العلم بمعناه الأعم يؤيد الدين ، والعلم التجربى ليس من حقه أن يتعدى حدوده فيمانعَ الدين ، وإنما حقه أن يعترف بضيق دائرته وقِصَر باعه عن التكلم فى ماوراء الطبيعة التى هى عالم المحسوسات. وعلى الرغم من سكوت هـذا العلم نفسه عن الموضوعات العالية فإن مكتشفاته المهمة فى دائرة اختصاصه عن أسرار الكون ، تهمس إلى أذن العقل الواعية بأنباء عن عظمة مكوِّن الكون ومبدع تلك الأسرار التى اختزنها فيه ولم يطلع العلم بعدُ إلا على أقل من عشر معشارها .

هذا حال العلم وموقفه الحقيق من الدين. أما العقل الذى يستمع لهمس مكتشفات العلم الحديث الساكت فهو يسبق ذلك العلم مسبقا فى الائتلاف بالدين، بل بكونه أول مخبر عن وجود الموجود الأعظم الذى كوّن الكون وشحنه بالأسرار، وأول رسول عنه يسابق الأنبياء والمرسلين ويزيد على العلم فى مكتشفاته من تلك الأسرار قائلا بلسان الحال : إن العلم نفسه والعقل الذى لولاه لم يكن العلم ، ليسا بخارج عن تلك الأسرار المشحونة. ومن عجائب الأحوال الخاصة بعصر أن العقلية الغالطة التى وقع فيها كاتب « نحو النور » الفاضل وفُهم ذلك من خلال سطور مقالته اللطيفة وهى وضع العلم والعقل فى جانب والدين فى جانب مع توهم المناوأة بين الجانبين ، ذلك الوضع والتوهم اللذان ما برحتُ لافتا إليهما فى هذا الكتاب وإلى مَنشئهما من التباس الأمر على حملة الأقلام بعصر التباسا بعيد الغور وشديد الخطر بين عقلية الإسلام والعقليات الأجنبية عنه، وماضننت بإيراد أمثلة من مقالات الأستاذ فريد وجدى بك التى هى أصرح فى العقلية المذكورة الغالطة من مقالة كاتب « نحو النور » وقد أضيفت الفضيلة فى تلك المقالات إلى جانب الدين وزيد فى إساءة الظن بالعلم والعقل بين أكبارها .

... من عجائب الأحوال أن تلك الغلطة الفظيعة الشائعة بعصر الإسلامية ، لم يسلم منها رجال الدين أيضا . . انظر إلى قول فضيلة الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر محمد مصطفى المراغى المنشور فى الجرائد قبل عشر سنين أو أكثر من كلمة ملقاة على البعثة الأزهرية إلى أوربا مودّعاً لهم ومطلا من إحدى نوافذ القطار الذى سيُقِلُّ أعضاء البعثة مغادرين القاهرة :

« أريد منكم وأريد من الأزهر الشعور بالواجبات الإنسانية العامة للجماعة البشرية ، فقد أدى العلم واجبه نحو هذه الجماعة وفكَّر فى الكون وقدَّر ، واهتدى إلى السنن الإلهية وانتفع بها فأفاد الناس منها خيرا عظيما . وقد صحب هذا الخير شرور طغت عليه وربَت ، ذلك أن تقدم العلم لم يسايره تقدم التأثير الدينى والروحى فجاءت آثار العلم والقلوب مقفرة من خشية الله ورهبته والعقول تنظر إلى الأديان نظرها إلى شئ تاريخى خال من الحياة والبهجة والأنس والسرور . ولوان حملة الدين سايروا حملة العلم وتقدموا بقوة اليقين يحببونه للناس ويرغّبونهم فى الفضيلة من حيث هى هى ويدعمون الحياة الروحية بالأساليب الجذابة ويؤاخون بين العلم والفضيلة لكان الناس اليوم فى سعادة وهناء »

فقد ذكر فضيلته العلم والعقل والفضيلة فى هذه الجمل مرات عديدة ، وفى كل واحدة منها وقع الدين والفضيلة فى جانب والعقل والعلم وبالأخص العلم[1] فى جانب مقابل ، وهو عقلية الغرب اللادينى بعينها التى استند إليها الأستاذ فرح أنطون حين عاب العقل بمخالفة الفضيلة . والشاهد هنا أن هاتين العقليتين الأجنبيتين عن الإسلام يتقبلهما فضيلة شيخ الأزهر ويؤاخذ بهما حملة الدين وحملة العلم معا ، لاسيما حملة الدين ،

---

[١] ولكون وضع الدين فى جانب مقابل للعلم عادة متقررة عند الملاحدة فقد تقررت العادة عندهم أيضا أن يسموا الطريقة المجردة من الدين بالطريقة العلمانية بدلا من اللادينية وهم يرمون فى هذه التسمية إلى فائدتين اولاها التستر وثانيتهما مدح اللادينية وذم الدين .

مع أن هذه المؤاخذة لا تنطبق فى الإسلام لا على حملة الدين ولا على حملة العلم . فلا معنى لأن يكون أعضاء البعثة الأزهرية الجامعون للدين والعلم ــ كما هو نظر الإسلام الجامع بين الدين والعلم ، إلى علمائه ــ مخاطبين بهذا الكلام . فلو كانت البعثة بُعثت إلى أوربا لتعليم أهلها لا للتعلم منها كان لكلام فضيلته معنى معقول ينم على حاجة أوربا إلى تصحيح عقليّتها فى الدين والعلم .

أما قول فضيلته « والعقول تنظر إلى الأديان نظرها إلى شئ تاريخى خال من الحياة » فهو يشبه قول الأستاذ فريد وجدى بك فى مقالة ذكر فيها أن الشرق الإسلامى يستبطن الإلحاد (وقد أوردناه من قبل غير مرة ولم نأل جهدا فى القيام بواجب الرد عليه) . « إن العلم الحديث الذى دالت الدولة إليه فى الأرض قد قذف بالأديان جملة إلى عالم الأساطير » شبهَ الحذوة بالحذوة . فنسأل فضيلته : أية عقول تنظر إلى الأديان نظرها إلى شئ ماض مائت ؟ فهل هذا على إطلاقه إلا قولٌ بمنافاة الأديان للعقول وماهو إلاقول الملاحدة المصريين وماتلك العقول إلا عقولهم السخيفة . وما كان ينبغى للأستاذ الأكبر أن يذكرها كأنها عقول العقلاء[1] .

ثم إن فضيلة الأستاذ الأكبر كما جعل العقل مجانبا للدين جعل العلم أيضا مجانبا له ومزاحما ، حيث قال « ولو أن حملة الدين سايروا حملة العلم وتقدموا بقوة اليقين يحببونه للناس » ونحن نقول إذا لم يكن العلم فى جانب الدين فبأى شىء يساير حملةُ الدين المساكين

---

[١] وقد جاء فى كلمة ألقاها صاحب المعالى والفضيلة مصطفى عبد الرازق باشاوزير الأوقاف فى حفلة تكريم أقامها له طلبة الأزهر والجامعة بمناسبة توليه الوزارة : « إننا نطالب بدراستنا فى الأزهر وفى الجامعة غاية أسمى من الوزارة وأسمى من كل منصب آخر فأهل الأزهر ينشدون المثل الأعلى الذى رسمه الدين وأهل الجامعة ينشدون المثل الأعلى الذى رسمه العقل ، وليس المثل الأعلى الذى يرسمه الدين أو العقل هو منصب من مناصب الدولة فيه مال أو جاه » . الأهرام ٥ مايو ١٩٣٨ فذكر معاليه أيضا العقل فى غير جانب الدين اتباعا للعقلية السائدة بمصر ، وإن لم تكن مفارقة العقل للدين التى فى كلام معاليه مؤذنة لتجافيهما بقدر ما آذنته فى كلام الأستاذ الأكبر المراغى.

حَمَلة العلم وكيف يحببون الدين للناس ؟ فهل يحب العاقل مايتخلى عنه العقل والعلم ؟ وما معنى قوة اليقين إزاء قوة العلم التى لاحظٌ منها ومن قوةالعقل للدين وكل حظوظهما للادينية ؟ ففضيلة الأستاذ الأكبر يتكلم عن الدين كالمستيئس من مؤازرة العقل والعلم كما هو العقلية السائدة بعصر المدنية لها من أوربا المسيحية فلم يبق ما يساعد الدين على قوله ويؤيده سوى الفضيلة التى لم تفت هى أيضا فضيلتَه ، ولزم أن تكون الفضيلة الموالية للدين مجانبة للعقل والعلم اللذين يجانبان الدين ، وبذلك تمت العقلية المُدْنية المذكورة .

وكأن فضيلته القائل: « ولوأن حَمَلة الدين سايروا حَمَلة العلم وتقدموابقوة اليقين يحببونه للناس » بعث البعثة الأزهرية إلى أوربا ليتعلم أعضاؤها ما للأوربيين من قوة اليقين أى قوة الإيمان فتكونَ هذه القوة سلاحهم الذى به يسايرون حملة العلم ويقاومونهم إذا رجعوا إلى بلادهم كما يساير حملة الدين فى أوربا حملة العلم هناك ويقاومونهم بتلك القوة . ومعناه أن الشرق الإسلامى فقد حتى قوة الإيمان فاحتاج إلى اقتباسها من الغرب المسيحى بواسطة طائفة من علماء دينه يشدون الرحال إليه .

ولا يُعترض علىّ بأنى فسرت قوة اليقين التى أعوزها الشرق الإسلامى بالنظر إلى ما فُهم من كلام الأستاذ الأكبر ، بقوة الإيمان ثم بنيت نقدى عليه ، لأن هناك مانعاً يمنعنى من تفسير اليقين الذى يحتاج حملة الدين إلى التقوّى بقوته فى مسايرة حملة العلم ومقاومتهم ، باليقين العلمى ، وذلك المانع وضعُ فضيلته العلم فى مقابلة الدين . فإن كان المقصود من البعثة الأزهرية إلى أوربا أن يستفيد رجال ديننا من علومها فلا فائدة من ذلك للدين ، بناء على أن العلوم والعقول على قول فضيلته تناوئ الأديان وتنظر إليها نظرها إلى شىء بال خال عن الحياة.. وإن كان المقصود اقتباس قوة الإيمان من إيمان أوربا

كما هو المعتاد فى الدين المسيحى من مقابلة قوة العلم بقوة الإيمان فذلك ما بنيتُ نقدى عليه .

ثم إن هــذه النقطة من البحث نراها تتطلب زيادة فى التعميق والتعقيب : ذلك أن الفلاسفة الغربيين الذين لا يريدون مناوأة الدين ويميلون إلى إنقاذه من تغلب العقل عليــه ، اخترعوا يقيناً إيمانيا بنوه على الإرادة لا على العقل ، حتى إن شراح فلسفة ديكارت استندوا إلى هذا فى التأليف بين منهج الشك المنسوب إليه وبين كون الفيلسوف مؤمناً قويا فى إيمانه .. قال صديق الدكتور عثمان أمين أستاذ الفلسفة بجامعة فؤاد فى كتابه « ديكارت » ص ١٠٥ طبعة ثانية :

« هل الشك فى وجود الله مباح ؟

« فأجاب ديكارت بوجوب التمييز بين نوعين من الشك : شك يتعلق بالعقل وشك يتعلق بالإرادة . وهما نوعان متمايزان بحيث كان من الناس من يشكون فى وجود الله شكا عقليا ، ما دامت عقولهم عاجزة عن أن تقيم لهم الدليل على وجوده ، ولا مانع فى الوقت نفسه عن أن يكونوا مؤمنين بوجود الله إيمانا راسخا . ذلك أن الاعتقاد شأن من شئون الإرادة لا يناله الشك العقلى . فأنا إذا كنت مؤمنا بالله ، فعلى الرغم من قوة إيمانى أستطيع بالعقل الذى وهبنى الله أن أثير مسألة وجود الله كما أستطيع أن أشك فيها ، دون أن يحصل عندى شك فى عقيدتى : وإنمــا يأثم إثما كبيرا من يضع نصب عينيه أن يشك فى وجود الله ليظل مقيما على شكه ، ولــكن لا حرج على من يستخدم الشك وسيلة نافعة لمعرفة الحقيقة معرفة أدق وأكبر يقينا .

« قد لا يبدو أن ديكارت ردّ ردًّا مقنعاً بهذا التمييز بين نوعى الشك ، لاسيما أن فيه مخالفة لنظريته فى الحكم العقلى الذى مآله عنده إلى فعل الإرادة التى تقبل أو ترفض ما يعرضه العقل عليها .

« ولـكنا مع ذلك نلاحظ أن ديكارت كان حريصا دائما على أن لا يتطاول شكه إلى شيء مما له اتصال بالدين أو ماله على العموم مساس بالأخلاق وشئون الحياة العملية وذلك لأنه لا بد لنا من عقائد عملية مهذّبة سلوكنا فى الحياة ؛ ولمـا كانت الحقائق الإيمانية بطبيعتها غير مفهومة ، فقد وجب أن تـكون بعيدة عن متناول العقول ، ووجب أن تبقى بعيدة عن الشك » .

وقال أيضا ص ٦٧ من ذلك الـكتاب : « إن الفـكرة فى ذاتها دائما صحيحة ، والخطأ لا يكون فى العقل الذى يرى الذهن به بل فى العقل الذى يحكم . ذلك أن الحـكم راجع عند ديكارت لا إلى العقل وحده بل إلى الإرادة والحـكم حر . ومن أجل هذا كان الخطأ منسوبا الى الإنسان يستطيع أن يستعمل حريته استعمالا سيئا كما هو ألف بين أفـكار لا ارتباط بينها فى الحقيقة والواقع » .

وبعد أن كان هذا البيان معلوما للقراء فلقائل من جانب الشيخ الأكبر المراغى أن يحمل ما ذكره من اليقين على اليقين المبنى على الإرادة كما وقع فى كلام الفيلسوف ديكارت ، لا اليقين المبنى على العقل . فيجوز لفضيلة الشيخ أن يتصور يقينا لا يقبله العقل ليبنى العقيدة عليه كما بنى الفيلسوف وينتظر من حملة الدين أن يسعوا فى تقوية هذا اليقين فى قلوب الناس مهما كان مخالفا للعقول .

وأنا أقول ما ذكره الدكتور عثمان أمين فى إيضاح فلسفة ديكارت من جواز أن يكون الإنسان معتقداً بإرادته شيئا لا يعتقده بعقله ، إنما يتصور أو بالأصح إنمـا يعد مثل هـذا عقيدة صحيحة بالنسبة إلى العامة المقلدين فى عقائدهم غير الباحثين بأذهانهم عن صحة ما اعتقدوه ، اعترافا منهم بالعجز عن هـذا البحث . أما الباحثون الواقعون بعقولهم فى الشك بل الإنـكار والمعتقدون مع ذلك خلاف ما يأمرهم به عقولهم من الشك والإنـكار فذاك تناقض من المعتقد يهدم بعض ما عنده بعضا ، شأن من يقوده

عقله إلى الإيمان وهو مصر على الإنكار .. وكما أن هـذا الموقف يسمى كفرا عناديا فوقف ذلك المعتقد ضد عقله الذى يأمره بالشك أو الإنـكار جدير بأن يسمى الإيمان المنادى[1] وأن لا يقبله الإسـلام القائل : « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا .. » وعلماؤه المعتنون بالعقل إلى أن جعلوه مدار التكاليف الشرعى ، وإن كانت النصرانية تقبله لاحتياجها إلى التغلب على العقل الذى لا يتفق معها ، وكان الشيخ الأكبر المراغى يمشى فى خطبته المارة الذكر على أسلوبها ، لـكون الثقافة المصرية فى العصر الحاضر تابعة لثقافة الغرب النصرانى وكون الشيخ من علماء الأزهر المصريين .. وكذا الفيلسوف ديكارت لـكونه نصرانيا قبل أن يكون فيلسوفا . ولذا قال فى كلامه المنقول عنه : « إن الحقائق الإيمانية بطبيعتها غير مفهومة »

بل أقول إن فلسفة ديكارت الحقيقية تأبى ثنائية العقل والإيمان على ما صرح به بول ژانه فى كتابه «المطالب والمذاهب» فى تاريخ الفلسفة المختار للتدريس فى مدارس فرانسه الثانوية (ص ٦٥ من الترجمة التركية) من أن فلاسفة القرون الوسطى النصرانيين لما وجدوا الفلسفة المنتقلة إليهم من اليونان تغلبت عليها الحسبانية التى هى فلسفة الشك المتنافى مع اليقين، اضطُروا إلى ضم الإيمان المبنى على الإرادة ركنا لنظرية اليقين الذى عجز العقل عن الحصول عليه فبقى فى مرحلة الشك .. لـكنهم لم يوفقوا فى هـذه العملية المعترفة بثنائية العقل والإيمان ، لـكونها اعترافا بمغلوبية العقل التى لا تتفق مع كرامته حتى جاء ديكارت فألغى هذه الثنائية وأعاد إلى العقل حقوقه العالية وكُتب لاسمه الخلود فى هذا التجديد الفلسفى .

[١] لاسيما إذا كان الحق مع العقل الشاك بل المنـكر لا مع المعتقد كالمسيحى الذى يتمرد على عقله ليؤمن بالإله المثلث نعم إن الحـكم فى الإسلام أيضا للإرادة، حيث لا يكفى التصور والتصديق العقليان فى الإيمان بل يجب انضمام الإذعان والقبول إليهما ، ولو كفيا مجردين عن الإرادة التى هى مرجع الإذعان أى القبول المسمى بالتصديق الشرعى لما نقضهما الـكفر العنادى . لـكن هذه الإرادة التى يجب انضمامها فى الإسلام إلى العقل هى الإرادة المتفقة مع العقل لا المخالفة له كما تصوره ديكارت فيما نقل عنه الدكتور الصديق

وللكلام منا فى فلسفة ديكارت بقية تأتى فى محلها من هذا الكتاب إن شاء الله يتبين منها ومن مختتم ماذكرنا منها هناأن فلسفةالشك المنسوبة إليه والمنقولة إلىالثقافة المصرية لا بد أن تكون مغلوطا فيها ... فلو كانت فلسفة ديكارت الحقيقية تدور بين الجزمإراديا والشك عقليا كماذكر صديقنا الدكتور كان العاقل يقيم فىشكهذاعلىخلاف ماادعاه الصديق من أنه يستخدمه وسيلة لمعرفة الحقيقة معرفة أدق وأكبر يقينا، لأن مافعله المؤمن الشاك بعقله والمتيقن بإرادته ليس استخداما للعقل كواسطة الانتقالمن شكهإلىمعرفة الحقيقة معرفةأدق وأكبر يقينا ، وإنماهو إعراض عنالعقل وجنوح على رغمه إلى قسر الإرادة ؛ بل ليس فى هذا معرفة الحقيقة لامعرفة أدق ولا دون ذلك ، لأنالمعرفة تستند إلىالعقل لاإلى الإرادة وكذا الفلسفة. فإذا قيل لى فماذا تقول فىقول الفيلسوف : « ولماكانت الحقائق الإيمانية بطبيعتها غير مفهومة فقد وجب أن تكون بعيدة عن متناول العقول ووجب أن تكون بعيدة عن الشك » قلت وهذا القول أيضا ليس من الفلسفة فىشئ وإن قاله الفيلسوف ديكارت ، لأن كون الحقائق الإيمانية غير مفهومة وكونها أو وجوب كونها بعيدة عن العقول كلها مما يضر الإيمان ويبعده عن أن يكون مداره على حقيقة من الحقائق . أما القول بوجوب كون تلك الحقائق ، التى لاتستحق اسمالحقائق، بعيدة عن العقول لتكون بعيدة عن متناول الشك فكأن العقل منبع الشك وعدو اليقين ، ففيه إهانة للعقل ودعاية ضده تنم على العقلية المسيحية المتلة بهذه الملة. ومنهذا يجدربأن يكون ذلك قول ديكارت المسيحى لاقول ديكارت الفيلسوف.. الذى كفاه إدراكوجودنفسهللاستدلال به على وجود اللهالذى هو موجده، ولم يتأخرللاستدلال عليهإلىإدراك وجود العالم كما هوالدليل المعروف فى هذا الصدد .. فهل هو فى مسارعته هذه إلى الحكم بوجود الله غيرُ متفق مع عقله ، أو كان فى اتفاقه معه يساور الشك الذى يلازم العقل ؟.

لا، لا، إنالكاتبين بمصر عنديكارت وفلسفته لايعرفونهما، أولايعرفهما مراجعُ

هؤلاء الكاتبين من الغربيين، وإنما يعرفون رجلا من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين الوارثين لفلسفة اليونان المنتهية فى تغلب السوفسطائية عليها كما سنفصله فى فصل «النظر فى الحسبانية» وإنما نريد أن نسجل هنا بمناسبة التدقيق لفلسفة ديكارت أن السبب فى شيوع الاستهانة بالعقل والدليل العقلى المنطقى بين المثقفين المصريين بمصر رغم علو منزلة العقل فى الإسلام والدليل العقلى المنطقى فى نظر علمائه، كون منابع الاتصال من هؤلاء المثقفين بعلوم الغرب مشوبة ومملوءة بالعقلية المسيحية أكثر من العقلية الخالصة المتوجهة إلى معرفة الحق .

* * *

بقى أنه كان من حق فضيلة الأستاذ الأكبر أن يشكوَ من وجود أناس فى زماننا ينظرون إلى الدين ذلك النظر الشزر ، لكنه لم يشك منهم ولا من عقولهم وإنما شكا من حَمَلة الدين أى علمائه، وليس من المعقول أن تكون العقول الناظرة إلى الدين ذلك النظر عقولهم . ثم إن التقصير الذى عزا إليهم لم يرد به توانيهم فى مجاهدة العقول المعتدية على الدين أو فى إصلاح أخطائها فى اعتدائها ولا فى عدم مسايرتهم حملة العلم بالعلم. فمن كل هذا يعلم أن فضيلته لا يرى حاجة العلم والعقل إلى تصحيح نظرهما فى الدين أو يرى ذلك غير مستطاع فيتوجه إلى طريق تقوية اليقين وقد عرفت ما فيه .

وفضيلته عندما تمنى التآخى بين العلم والفضيلة ـ وهو يعنى بالفضيلة الدين الذى تلازمه الفضيلة ـ قد وضع كلا من الدين والعلم فى موضع التهمة والوصمة، فوصمة الدين اختلافه مع العلم ووصمة العلم اختلافه مع الفضيلة ولو فى بعض الأحيان، ثم تمنى التآخى والتصالح بين هذين المتجافيين من الدين والعلم ومن العلم والفضيلة ، إلا أن هذا التجافى إن كان موجودا بينهما كما زعم فكيف تمكن إزالته وتبديله بالإخاء؟ لأن العلم يتضمن الحقيقة ويستأثرها وكل ما يخالفه يخالف الحقيقة فيستحق السقوط ويكون من المحال إصلاح ذات بينهما ، مع كون مخالفة الحقيقة من حيث أنها حقيقة ، للفضيلة بمكان من الغرابة. وكان

الأولى بالأستاذ الأكبر والأنسب بمقامه أن لا يقبل التخالف بين العلم والدين ولا يسلّم به لمدعيه ، أو لا يقبل العلم المتخالف مع الدين الذى لابد أن يعتقده وضعا إلٰهيا ، علما وأن يثبت هذه المسائل ببراهين تذعن لها العقول ولا يدخرَ القيام بأعباء هذا الواجب لرجل مثلى مهاجر عن وطنه ليس عنده كتب تكفى حاجته ولا قلم مضطلع بالبيان العربى ، وقد حال بينه وبين مدارسة هذه المسائل الدينية العلمية ما يُربى على ثلث قرن مضى فى الجهاد السياسى مع أعداء الديانة والفضيلة والحرية وانطوى على اعتقال وهجرتين.

ثم ان الظاهر أن يكون مراد الأستاذ الأكبر من حملة الدين الذين أنحى عليهم باللوائم لعدم مسايرتهم حملة العلم وعدم تحبيبهم الدين للناس ، علماء الدين ويلزم من تسميتهم حملة الدين وتسميته الذين جعلهم فى مقابلهم حملة العلم ، أن يكون معتبِراً لعلماء الدين جهلاء أخلاء الوفاض من العلم ، أو يكون غير معتبِر لما عندهم من العلوم ، علما. والاحتمال الثالث كونه يقلد الغربيين ومقلديهم من كتّابنا فى قصر العلم على العلم المادى المبنى على التجربة الحسية ، وهو الذى نميّز به مصر الحديثة والذى نرفضه ونُعنى بمكافحته فى هذا الكتاب .

أما قوله : « فقد أدى العلم واجبه نحو الجماعة البشرية وفكر فى الكون وقدر واهتدى إلى السنن الإلهية » فيرد عليه أنه لو كان العلم أدى واجبه نحو البشر لما أعرض ونأى بجانبه عن الدين وتركه مذءوما مخذولا [1] أليس من واجب العلم الذى فكر وقدر واهتدى إلى السنن الإلهية أن يهتدى إلى الدين الإلهى ؟ أليس الدين حقيقة من الحقائق جديرة باهتمام العلم؟ بل أكان من شأن العلم أن تفوته حقيقة من أكبر الحقائق كالدين الإلهى حتى يعده أصحاب الفلسفة الوضعية الإثباتية حالة ابتدائية للإنسان قبل تطوره إلى حالة كمالية ويرى كبار كتاب مصر مثل هيكل باشا ورئيس تحرير « مجلة

---

[١] بل قال الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده كما نقلنا غير مرة : « إن العدو الحقيقى للأديان فى هذا الزمان عدو جديد أخرجه التمدن الجديد ، وهذا العدو اللدود هو مبادىء العلم المادى المبنية على البحث بالعقل .

الأزهر » هذه الفلسفة جديرة بالاهتمام والاقتداء (جزء أول ١٤٦، ١٤٧، ١٥٩) .

وفضيلته يحيط علما بأن العلم الذى ذكره مقابلا ومزاحما للدين لم يهتد إلى ما اهتدى إليه من السنن الإلهية على أنها سنن إلهية وإنما على أنها سنن طبيعية ، فإذن لا يصح ولا ينبغى له أن يشهد بأن العلم أدى واجبه نحو البشر . بل العلم لم يؤدِّ من الواجب ماأداه الدين الذى عابه فضيلته بالتقصير فى أداء واجبه ، بناء على أن الدين اعترف بحق العلم وفضله ولم يعترف العلم بحق للدين ولا فضل. فهذا العلم خليط بالجهل، كما أن العقول التى تنظر الى الدين نظرها الى شئ تاريخى خال من الحياة والتى ذكرها فضيلة الأستاذ كأنها عقول العقلاء ، عقول المجانين الضالين .

هذا ، وانظر الى قول جريدة «السياسة» فيما كتبته عن البعثه الأزهرية المارة الذكر وهى تسمِّى أعضاءها « طلاب الأزهر » فى حين أنهم كانو مدرسين :

« إنهم سيواجهون نهجا فى البحث جديدا لعلهم لم يألفوه أثناء دراستهم بمصر. وإنهم سيلاقون مشقة أول أمرهم فى التوفيق بين مقتضيات هذا النهج وما يوجب عليهم دراساتهم الأزهرية وأى مشقة أكبر من أن يطالب الإنسان ليكون بحثه علميا صحيحا ، بأن ينكر كل مايعرفه وأن لا يُثبت شيئا على أنه علمى الا اذا قام عليه دليل من التجربة والملاحظة والاستنباط ؟ » .

فهو من طراز قول الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده حين تكلم عن مناوأة العلم للأديان [١] إن العلم لا يقبل إلا ما ثبت بالتجربة والمشاهدة والامتحان .

---

[١] وكان هذا التكلم من الأستاذ فرح ردا على الشيخ فى دعواه أن الإسلام دين عقل بأنه لو كان الأمر كما ادعى الشيخ كان الدين علما وكان مثل العلم مبنيا على التجربة . وكون «السياسة» تتكلم على طراز قول الأستاذ فرح أنطون شاهد صدق جديد لما قلنا (١٣٣ جزء أول) عن خصم الشيخ محمد عبده فى المناظرة أنه كسب تأييد الرأى العام بمصر أكثر من الشيخ بل نقول : حتى الأستاذ الأكبر المراغى تلميذ الشيخ محمد عبده يتابع رأى الأستاذ فرح فى كلمته التى ألقاها على بعثة الأزهر عند توديعها بمحطة القاهرة كما درسناها آنفا ، ولا يتابع رأى أستاذه .

أما إضافة الملاحظة والاستنباط فى قول كاتب « السياسة » إلى التجربة فهى لا تغير مركزها الأول ولا يدل على شىء غير إلقاء الكلام على عواهنه ، لأن الأمرين اللذين ذكرهما بعد التجربة وهما الملاحظة والاستنباط ان كانا كافيين فى بناء البحث العلمى عليهما فلا يختلف نهج الدراسات الأزهرية التى لا يتصور أن تخلوا من كل ذلك، عن النهج الجديد الذى سيلاقيه أعضاء البعثة فى الدراسات الغربية. وإن كان اللازم ليكون البحث علميا صحيحا أن يجمع الى الملاحظة والاستنباط دليل التجربة ـ وعلى أن تكون التجربة بيت القصيد المقدم على الجميع ـ فحينئذ يلزم أن يكون أول التطورات التى تستقبل أعضاء البعثة الأزهرية، أن يرجعوا عن الاعتراف بوجود الله لعدم كونه اعترافا علميا مبنيا على التجربة . فإذا كان أساس العلم الصحيح فى الغرب هو التجربة والمشاهدة اللتين لم تتأسس عليهما الأديان . وإذا كان أعضاء البعثة شدوا الرحال إلى الغرب لينكروا كل ما تعلموه فى الأزهر فويل لهم وويل لمصر منهم !! بيد أن الذى يُعدّل الحال كون ما كتبه كاتب « السياسة » محصول العقلية البسيطة التى لا يندر أن يصادفها الإنسان فى هذه البلاد والتى لا تنبنى على معرفة صحيحة لا بالغرب ولا بالشرق

ثم أسدى كاتب « السياسة » إلى قرائها من الحقائق المعلومة له أن الشك أول مراتب اليقين وأن أساس المنهج العلمى الصحيح الذى على طلاب العلم أن يأخذوا به وأن يعتبروه نهجهم وطريقتهم ، الشك فى كل شىء . لكن مسألة الشك التى ابتكرها الفيلسوف الكبير « ديكارت » والتى كثيراً ما يذكرها كتاب مصر العصريون ليست كما يعلمه كاتب « السياسة » وغيره من أن النهج العلمى الشك فى كل شىء حتى يكون واجبا على طلاب العلم لاسيما طلاب العلم فى أوربا بعد أن كانوا مدرسين فى الأزهر أن يأخذوه ويعتبروه نهجهم وطريقتهم . ونحن نبين حقيقة هذه المسألة إن شاء الله عند الكلام عن فلسفة « ديكارت » ونُتمّ ما بيّناه قريبا .

برهنة العقل على وجود الله

لنعد إلى ما نحن بصدده من تحقيق موقف العقل إزاء الدين وقد جلَّينا للقارئ شهادة العقل بوجود الله الذى هو أساس الدين مع أول ماشهد بوجوده من المحسوسات وكشفنا بها الغطاء عن عيون المشغوفين بالمحسوس والمعرضين عن المعقول فأبصارهم اليوم حديدة ، وهى تحفتى الصغيرة لقراء كتابى قبل الخوض فى إثبات الواجب بدليله العقلى المشهور . والآن نشرع فيه .

ولكن لابد من تنبيه القارئ قبل الشروع فى هذا البحث على فروق فى موقفنا نحن المسلمين وعلمائنا المتكلمين بالنسبة إلى موقف الغربيين الدينى وفلاسفتهم :

١

الأول أن الغربيين منذ عهد « باكون » تكون عنايتهم بالأدلة التجربية أكثر من عنايتهم بالأدلة العقلية على الرغم من أن إثبات وجود الله لا يستند إلى الأدلة التجربية لكون الله متعاليا عن متناول التجربة ، لا كما يقال : وأين الثريا من يد المتناول ، بل وفوق ذلك أيضا .

وقد يظن بعض الغافلين منا كالأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » أن عناية الغرب بالدليل التجربى ناشئة من كونه أقوى من الدليل العقلى . ويتلو تلك الغفلةَ أن يظن كون إثبات وجود الله بالدليل التجربى أولى وأفضل من إثباته بالدليل العقلى ، ويتلو التالىَ توقع الحصول على هذا الأولى ، غافلا عن عدم إمكانه وعن عدم كونه أولى وأفضل لو أمكن . وكل هـذه الغفلات وقع فيها الأستاذ رئيس التحرير ، ولذا نراه يملل قراءه الغافلين مثله الذين قال عنهم: «لا يقنعهم الدليل العقلى» الذى أقامه علماؤنا المتكلمون لإثبات وجود الله ... نراه يمللهم — ويملل نفسه معهم — بالبحوث النفسية

الجارية فى الغرب المُطمِعة الأستاذ فى أن تصل يوما إلى إثبات وجود الله إثباتا مبنيا على التجربة التى هى الطريقة الوحيدة عنده للإثبات المقنع ! وليت شعرى من أين علم الأستاذ إذن وجود الله قبل انتهاء تلك البحوث إلى اكتشاف وجوده حتى يكون له الحق فى توقع إثباته بها ؟ وهو الذى علق الاقتناع بوجود الله على نتيجة بحوثهم .

وربما يغر الأستاذَ ومن حذا حذوه من الكتاب والمؤلفين المصريين فى ظن كون الدليل التجربى أقوى وأعلى من الدليل العقلى ، قصرُ التسمية بالعلم فى عرف الغربيين على العلوم المستندة إلى التجربة الحسية ونقلُ ذلك العرف بعينه إلينا وقبولُه من طرف هؤلاء الكتاب كأنه عرف لنا أيضا .

وهو خطأ فاحش لم يُلفَت إليه بعصر قبل نشر كتابنا هذا مع كون اللفت واجبا دينيا وعلميا معا ! لأن العلم عند علمائنا وفى حقيقة معنى الكلمة صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض . والعمدة فى هذا التعريف هى القيد الأخير الناطق بكون المعرفة التى تُكتسب من العلم لا يحتمل النقيض بأن يكون خلافها محالا عقليا ، وهذه المرتبة من المعرفة تحصل بالدليل العقلى لا بالدليل التجربى الذى يُعتمد عليه فى ثبوت شىء فى نفس الأمر ونفيِ خلافه من دون أن يكون هذا النفى ضروريا غير ممكن التخلف إلى الأبد ، لعدم إمكان الحكم فيما تتضمنه التجارب المستقبلة التى لا نهاية لها ، وهذه الحقيقة معترَف بها عند علماء الغرب أيضا كما سيجىء منا بعض نصوصهم الدالة على ذلك فى أمكنة مناسبة من هذا الكتاب .

وفى هذا سر كون وجود الله يتطلب إثباته عندنا دليلا عقليا ليكون الثابت به لا موجوداً فحسب بل واجب الوجود . وكل ماثبت وجوده بدون هذا الوصف المضاعف فليس هو الله الذى ننشده وهو المميز الوحيد له عن غيره . وهذه النقطة المهمة فى مسألة إثبات وجود الله لا يجدها هواة الغرب منا الغافلون عن فلسفتنا الإسلامية ، مؤدِّى حقها فى فلسفته الإلهية فيقعون فى حيص بيص .

أما كون الغرب سادت فيه العناية بالتجربة حتى احتُكر اسم العلم بغير حق فيما ثبت بها كما علمت ، وحتى ظن من ظن منا أنه أقوى مما ثبت بالدليل العقلى مع أن الأمر بالعكس كما علمت أيضا وستزداد علما إن شاء الله فى مناسبات أخرى ، ومع أن الدليل التجربى لا يكفى فى إثبات وجود الله كما علمت أيضا وإن غفل عنه الغافلون ... أما كون الغرب تسود فيه العناية بالتجربة فله أسباب منها أن التجربة رغم كونها لا تبلغ مبلغ الدليل العقلى فى إثبات الضرورة والوجوب لمدلولها وفى قطع كل احتمال لنقيضه ، فهى كثيرة النفع والإنتاج فى أمور الدنيا يُعمل بها ويعتمد عليها عند استجماع شروطها وإن لم تكن نتيجتها فى مرتبة الوجوب والضرورة ، فهى تكفى للعمل إن لم تكف للعلم الذى نَعنى به المعرفة القطعية الضرورية المستحيلة الخلاف[1] مع أن الغرب خص هذا الذى يكفى للعمل ولا يكفى للعلم بلقب « العلم » ومع أن الفيلسوف « كانت » سمى لمنح هذا العلم الذى لا يستحق هذا اللقب تمام الاستحقاق ، درجة الضرورة أيضا ، ومعناه أنه وهب له رتبة الثبوت بالعقل النظرى فى حين أنه قطع صلة العقل النظرى بمسألة إثبات وجود الله كما ستعلم كل ذلك . فإن أخطأ الغربيون فى احتكار اسم العلم لما لا يستحقه تمام الاستحقاق، فكبير فلاسفتهم تقدمهم فى تعدى الحدود وقلب الأوضاع .

وسبب السبب لما ذكرنا عن الغربيين أنهم وعلماءهم دنيويون قبل كل شئ وعمليون. فإن كانوا يطلبون العلم فمقصودهم الأقصى أن يتوسلوا به إلى منافع دنيوية . وهم بعيدون من أن يطلبوا العلم للعلم ذاته وإن كانوا لايتخلون من ادعاء ذلك أيضا ، حتى إن الدليل الذى اختاره « كانت » لإثبات وجود الله وسيجئ تفصيله فى آخر الباب

---

[١] وهذا كما يوجد فى أدلة الأحكام الشرعية مايوجب العلم فيكفر منكر ذلك الحكم ، وما لا يفيد العلم ولكن يكفى لإيجاب العمل . وبهذا يفرق فقهاؤنا الأحناف بين الفرض والواجب.

الأول من أبواب هذا الكتاب الأربعة ــ يرمى إلى محافظة الأخلاق التى يحتاج إليها صلاح الدنيا بواسطة الاقتناع بوجود الله ، أكثر من أن يرمى إلى أن فى رأس حوائج وواجبات الإنسان الممتاز بنعمة العقل أن لا يجهل أعظم حقيقة علمية لا تدانيه خطورة أي شيء وأي مصلحة فى الدنيا والآخرة ، وهو وجود الله الذى كرّمه بتلك النعمة .

ولا تظنونى فى قولى عن الغربيين بأنهم دنيويون عمليون أنى لا أهتم بالعمل ولا أقيم له وزنا كبيرا ، بل أعيب عليهم عدم اهتمامهم بالعلم المفهوم من عــدم اهتمامهم ببناء العقيدة العلمية أو الدينية على يقين تام لا يحوم حوله الشك . فهو أى بناء العقيدة على يقين تام ضرورى أول واجب الإنسان عند علماء الإسلام، فى حين أن الغربيين لا يبالون بالشك فى العقيدة التى ترجع إلى العلم كما بيناه، بل لا يمكن عندهم ولا سيما عند متأخريهم الحصول على اليقين التام المطلق، وهــذا معناه عدم الاهتمام بالعلم اليقينى لا سيما فى العقيدة الدينية .

وإنى لا أغالى فى تفسير عقليات الغربيين بما يتهمهم ، فقد قال « سنتيانى » الذى هو من الفلاسفة المعاصرين البارزين المنقول آراؤهم فى «قصة الفلسفة الحديثة» تصنيف الأستاذين أحمد أمين بك وزكى نجيب محمود ص ٦٠٨

«إن عقيدة الإنسان قد تــكون خرافة ولــكن هذه الخرافة نفسها خيرٌ ما دامت الحياة تصلح بها ، وصلاح الحياة خير من استقامة المنطق أى إن الخرافة أفضل لنا من القياس المنطقى الصحيح إذا كانت الحياة تصلح الخرافة أكثر من أن يقوّمها ذلك القياس الصحيح » .

وفى قانون الحالات الثلاث الذى وضعه أشهر فلاسفة القرن الثامن عشر «أوجوست كونت » زعيم الفلسفة الوضعية المعتنى بشأنها عند المؤلفين المصريين ــ وقد سبق منا الــكلام عنها وعن تنويه معالى الدكتور هيكل باشا بها فى مقدمة كتابه «حياة محمد»

والأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » فى مقالاته، وعن كون هـذا الفيلسوف ادَّعى للروح الإنسانية ثلاث حالات وأطوار الحالة الإلهية والحالة وراء الطبيعة والحالة الإثباتية أو العلميـة وأن الحالتين الأوليين عرضيتان زائلتان والحالة الأخيرة هى الـكمالية. فالإنسان فى حالته هذه يترك مسائل المبدأ والمعاد ويتفرغ لمشاهدة الحادثات وما بينها من النسب الثابتة ـ فى هـذا القانون وفى اشتهار واضعه فى الغرب إثبات ما ذكرنا عن عقليات الغربيين .

وليس الدين فقط والعقائد فقط تطلب فى فلسفة الغرب لمصلحة الحياة الدنيوية ، بل الأخلاق أيضا كذلك . قال « اسپنسر »[1] : « لابد أن تخضع مبادئ الأخلاق للإيجاب الطبيعى فى تنازع البقاء فليبق من أخلاقنا مايقف أمام التجربة القاسية وليفْنَ منها ما تذروه هذه الريح العاصفة . الأخلاق ـ كأى شىء آخر ـ تعود على الإنسان بالخير أو بالشر بمقدار ما تساير أغراض الحيـاة . فالخُلق السامى هو ذلك الذى يسير مع الحياة ويشاطرها فيما ترمى إليه ، فلنقبل من الأخلاق ما يلائم الحياة ولنرفض منها ما يعترض سبيلها ومجراها .. أو بعبارة أخرى يجب أن تـكون الأخلاق بحيث تعاون الفرد فى مضطرب الأهواء المختلفة التى تصدر من أعضاء المجتمع ، ولمـا كانت هذه الملاءمة بين الفرد والمجتمع تختلف باختلاف الزمان والمـكان كانت فـكرة الخير تختلف عند الشعوب أوسع اختلاف » .

ومعنى هذا الـكلام ليست هناك أخلاق بمعناها الحقيقى الثابت ، وإنما هى متابعة أهواء الزمان والمـكان .

---

[١] قصة الفلسفة الحديثة .

٢

الثانى أنهم بما يرون بين العقل والدين من المناوأة ، يعضى تاريخ أفكارهم الفلسفية بين محاربة العقل محاباةً للدين ومتابعة العقل رغبةً فى الحصول على اليقين[١] ويرى قراء الفلسفة الغربية بعصر هـذه السجال الحربية الصاعدة والنازلة بين العقل والدين من غير تنبيه من ناقليها من الغرب إلى الشرق، على اختصاص هذه الحالة بدين تلك البلاد الصادرة عنها هذه الأفـكار المختلفة الفلسفية وهو المسيحية التى علم قارئ هذا الـكتاب عند مناقشة الأستاذ فرح أنطون أنها لا تلتئم مع العقل. وفى مقابل ذلك يعلم قارئ الـكتاب ويرى مبلغ جهدى فى الدفاع عن العقل للتوسل به إلى الدفاع عن الدين . وفى هذا أجلى دليل على الفرق بين موقف الإسلام والمسيحية من العقل . فعلماء الغرب المسيحيون يسعون لتنزيل مرتبة العقل فى الوصول إلى الحقيقة مدافعة عن دينهم تجاه ملاحدتهم المتمسكين بالعقل ، فى حين أنى أدافع عن مرتبة العقل عند المدافعة عن الدين .

أما ملاحدتنا فتراوحون بين فريقين فريق يجهل الفرق فيما بين دينى الغرب والشرق ويتمسك بالعقل عنـد الازدراء بديننا كملاحدة الغرب المسيحى المتمسكين بالعقل .. وفريق يعرف أن الإسلام يتفق مع العقل ولا يقاس بالمسيحية التى تصادمه ولـكنه يتمسك فى محاربته الظاهرة أو الخفية ضد الأديان مطلقا وفيها الإسلام أيضا ، بالعلم المبنى على التجربة فلا يخضع إلا لحـكمه ويستهين بالعقل والمنطق اللذين نستمدهما فى تأييد أصول ديننا . ومن العجائب أن هـذا الفريق من ملاحدتنا يستفيدون كثيراً من مساعى أنصار الدين المسيحى للحط من نفوذ العقل الذى لا يتفق مع دينهم ، فيستخدم هؤلاء السفهاء من المسلمين ليمتنقوا الإلحاد، مااستخدم متحمسوا النصارى

[١] حتى إن نقد العقل الخالص من « كانت » تعد الخدمة للدين من دوافعه . فإن لم تكن من دوافعه فلا أقل من أن تعد بين نتائجه .

للدفاع عن دينهم . وعلى كل حال فملاحدتنا المؤلفون لم يألوا جهداً فى تقليد الغرب سواء كان الغرب اللاديني أو الغرب المسيحى ، والقارئ الشرقى المسكين يقف مشتت البال أمام الأفكار التى ينقلها سماسرة الغرب منا إلى الشرق كما وجدوها فى محلها ، ولا يوشك أن يطوف ببال أى واحد من هذه الفئة ولا جمهرة الآخذين منهم أن ينتقد الفلاسفة الغربيين مهما ابتعدوا فى آرائهم ومذاهبهم عن العقل والمنطق ، اللهم إلا أن يكون ناقد من الغربيين أنفسهم قد انتقد هؤلاء المبتعدين . وذلك لسببين :

أحدهما أن الشرقيين الجدد المذعنين لأنفسهم بالتتلمذ على الغرب تنازلوا مع هذا الإذعان عن استقلالهم الفكرى[1] كما تنازلوا عن استقلالهم السياسى ، وتراهم ساعين لاسترداد الاستقلال السياسى ولا تراهم ساعين لاسترداد الاستقلال الفكرى، ولا يبعد أن يكون سبب عدم نجاحهم فى استرداد ماتعودوا السعى له، عدمَ سعيهم فيمالم يتعودوا له السعى .

والسبب الآخر أن فلاسفة الغرب الذين هم أساتذة متعلمى الشرق فى زماننا يكثر فيهم ولا سيما فى مشاهيرهم من قضوا أولا على العقل والمنطق كما ستطلع عليه ، فبأي عقل ومنطق يقوم بعده مقلدوا الغرب فى الشرق بانتقاد آراء ومذاهب أساتذتهم الذين يقلدونهم ؟

وقد تُرجمت فيما مضى فلسفة اليونان وعُرضت على اطلاع علماء الإسلام قبل فلسفة الغرب ولم يكن فى ذلك الوقت سماسرة من الناقلين يروّجون الغث والسمين

[١] ومن حق التقدير الصحيح عند التأسف على حالة المثقفين الناقلين عن الغرب المتفانين فى التقليد ، أن أذكر بالثناء والإعجاب ما رأيته للأستاذ العقاد فى كتابه « الله » من استقلال الرأى . وقد سبق فى المقدمة (ص ٢٥٤ الجزء الأول) أن نقلت من هذا الكتاب كلمة فى غاية النفاسة تقوم مقام بعض الكفارة عن تخبطات الكتاب المصريين مغترفين عن مناهل الغرب العلمية بالتقليد المحض .

من بضائع اليونان وإنمـا المترجمون فقط ، ولم يكن لاسيما سماسرة منا نحن المسلمين ولا عقول مستعارة نقلت إلينا مع البضائع المنقولة ، فأخذنا منها ما ينفعنا ورددنا مايضرنا على أصحابهم وحاججناهم فحججناهم ؛ فلو قارنتم بالدقة والاطلاع ما فعله علماء الإسـلام عند عرض الفلسفات اليونانية عليهم وكان لها زخارفها وجِدَّتها المغرية ، ولـكن كان لهم الآخَرِين استقلال عقولهم . . لو قارنتم ما فعل السلف من علمائنا مع فلسفة اليونان ، بما فعل الخلف مع فلسفة الغرب لوجدتم الفرق هائلا بين قوة السلف وضعف الخلف . فلم يكن فضل الأولين على الآخِرين فى أخذ مايستحق الأخذ ومكافحة خلافه فقط ، بل فى تمليك ما أخذوه لأنفسهم بأن مزجوه بمـا عندهم وكوّنوا منهما علما مستقلا أسموه علم الـكلام وأقاموه مقام فلسفة الإسلام . فهذا العلم الذى هو مِلك خاص لنا مستمداً للذود عن الدين تجاه كل فلسفة مضادة له ، محصول اتصال السلف من علماء الإسلام بفلسفة اليونان[١] .

فهل للخلف من المسلمين بعد اتصالهم بفلسفة الغرب كسب للإسلام يستحق أن يسمى علما مدوّنا يستطيع أن يصارع به حتى نفسَ تلك الفلسفة كما استطاع السلف مصارعة فلسفة اليونان فى علم الـكلام ، حتى ولا شعبة من العـلم المدوّن أو مسألة واحدة من المسائل العلمية تـكون سلاحا فى أيدينا ندافع به عن ديننا عنـد الحاجة أو نصل إلى حقيقة من الحقائق العاليـة ؟ دع السلاح المـكسوب من فلسفة الغرب لمصلحتنا ، ففيها سهام تصيبنا فى مَقاتلنا من العقائد الدينية وقد تركها ناقلوها تفعل فعلها الهدام فى قلوب الناس .

---

[١] وقد سبق فى مقدمة هذا الـكتاب دفاع عن مركز علم الـكلام فى الإسلام ازاء الطاعنين فيه والمستهينين بشأنه من الـكتاب المسلمين (جزء أول ١٩٨ ــ ٢٧٠) .

ولنذكر مثالا له مما فى « قصة الفلسفة الحديثة » تصنيف الأستاذين أحمد أمين بك وزكى نجيب محمود ص ٤٧٦ تحت عنوان « الحقيقة المُقلقة » :

« يقدم « اسپنسر » بين يدي كتابه « المبادىء الأولى » قضيــة لا يرتاب فى صدقها وهى أن كل دراسة تقصد إلى البحث فى حقيقة الـكون واستقصاء علته لابد أن تنتهى إلى مرحلة يقف العقل عاجزاً لا يستطيع أن يدرك عندها من الحق شيئا سواء سلك إلى سبيل الدين أو العلم أو ما شئت من سبل .

« ابدأ بالدين وانظر كيف يعلل لك الـكون : هذا ملحد يحاول أن يقنعك بأن العالم وُجد بذاته ، ولم ينشأ عن علة ، وليس له بدء ولا ختام ، فلا يسعك أن تقابل قوله هــذا إلا بالجحود والإنـكار لأن العقل لا يُسيغ معلولا بغير علة وموجودا سار فى الحياة شوطا لا بداية له ... ثم استمعْ إلى هــذا الناسك المتدين ، ها هو ذا يقص عليك علة الـكون وكيف نشأ . فخالق الـكون عنده هو الله ، ولـكنه لم يفسر بهذا الرأى من المشكلة شيئا، ولم يزد على صاحبه سوى أن رجمها خطوة إلى الوراء ، وكأنى بك تسائله فى سذاجة الطفل : ومن أوجده الله ؟ وإذن فالدين بصورتيه ـ الإيمان والإلحاد ـ لم يستطع أن يقدم تعليلا واضحا معقولا » .

وأنا أقول الفيلسوف اسپنسر الذى حكم بأن العقل لا يستطيع أن يقدم تعليلا معقولا بشأن الـكون ، يقــدم لنا تشكيكا فى الدين مستندا إلى سؤال الطفل الساذج الذى أظهر الفيلسوف العجز عن جوابه ، كما أن مؤلفَىْ «قصة الفلسفة الحديثة» يقدمان هذا التشكيك من غير تعليق عليه، إلى قرائهما المساكين .

وفيما فعله الفيلسوف الغربى وناقلاه الشرقيان سذاجة ذلك الطفل السائل، على الرغم من أنهما سيصرحان بأنه أشهر فيلسوف فى القرن التاسع عشر.. فقد كان واجب الفيلسوف ـ لاسيما واجب الناقلَيْن عنه مُـكْبِرَيْنِ ـ الذين لايجوز لهم أن يغمضوا العين عن وجود

الـكون مع عدم وجود علته المعقولة ؛ أن يدركوا الفرق بين الله وما سواه فى الحاجة إلى العلة الموجدة بحصر المحتاج إلى العلة فى الحادث وتنزيهِ المفروض قِدمُه ووجوبُ وجوده عن هذه الحاجة .

فإن قال قائل معترضا علىّ : مدعى هذا الفرق أنت الذى تعتقد وجود الله ، ولـكن ما الدليل على ذلك ؟ وهو أول المسألة . . أقول فى جوابه : نحن الملتزمين بوضع فلسفة معقولة فى منشأ هذا الـكون الذي لا يمكننا إنكار وجوده بأن نقول إنه ليس بموجود فى غير أذهاننا فهى التى تنشئه فى نفسها على صور وأشكال، أو نقولَ لا ندرى يقينا هل هو موجود أو غير موجود، كما وُجد فى الفلاسفة الغربيين من قال بكل واحد منهما !. . ولا يمكننا أيضا أن نتصور وجود هـذا البناء العظيم من غير بان بناه وصاحب يهيمن عليه ويتصرف فيه ـ مدة دوام وجوده أو تغيرِه من حال إلى حال ـ مضطرونَ[1] إلى القول بنوعين من الموجود ، أحدهما هذا الـكون المشهود المحتاج إلى العلة الموجدة، والآخر مايصلح أن يكون تلك العلةَ الموجدة . . فهذان اثنان: الـكون المشهود وموجده وهما موجودان أحـدهما ضرورةَ شهود وجوده والآخر ضرورةَ احتياج المشهود إلى علة الوجود. . ويسمى المشهود المحتاج إلى الموجـد ممكنا أى مسلوب الضرورة عن وجوده وعدمه فيقبلهما على حسب إرادة الموجد ، والموجد غير المحتاج إلى الإيجاد يسمى واجبا لضرورة وجوده واستحالة عدمه. . فنحن المتدينين قائلون بهذا الموجد الواجب الوجود من غير حاجتنا إلى رؤيته وتعيين شخصه وماهيته . ولا قضية لنا مع الملاحدة محددة بوجود موجود اسمه الله . . وإنما قضيتنا وجود مُوجِدٍ لهذا العالم المشحون بالموجودات الممكنة الوجود أى المحتاجة إلى الإيجاد، أعنى وجود موجود ليس من جنس موجودات العالم ، يقضى حاجتَها ولا يحتاجُ هو فى وجوده إلى شىء إذ لو احتاج هو أيضا إلى إيجاد

---

[١] خبر لمبتدأ سبق فى أول الـكلام وهو قولنا نحن الملتزمين .

موجد لبقيت حاجةُ المحتاجين غيرَ مقضية ولم يتسن لهذه الموجودات المشهودة أن تأخذ نصيبها من الوجود .

فإذن قضيتنا نحن المؤمنين بالله وجود موجود واجب الوجود.. إيضاحا وتصحيحا لموقف العالم المشهود غير واجب الوجود أى غير الوجود من تلقاء نفسه.. كائنا من كان ذلك الموجود الواجب الوجود ومسمًّى بأى اسم مناسب مع مقامه الذى لا يصح وجود الكائنات المشهودة إلا مستندا إلى وجوده . . نعم كائنا من كان ذلك الموجود الموجد بشخصه وماهيته اللتين لا نعرفهما وإنما نعينه تعيينا وصفيا فنخصه بوجوب الوجود ليمتاز على الموجودات الممكنة الوجود التى نقول إنه موجدها .. ثم نصفه بصفات الكمال اللازم وجودها فى الموجد مثل العلم والقدرة والإرادة، حتى إن تسميته باسم الله لا تعيين فيها لذات الله غير اتصافه بجميع صفات الكمال ، كما يقال فى تفسير لفظة الجلالة إنه اسم للذات الجامعة لصفات الكمال .

أما انه لماذا لا يحتاج موجد الموجودات العالمية نفسُه إلى موجد ، حين احتاجت تلك الموجودات إلى هذا الموجد الذى ندعى له وجوبَ الوجود وعدمَ الاحتياج إلى الإيجاد .. ولماذا نخص هذا الامتياز أعنى امتياز عدم الحاجة إلى الإيجاد ، لما نتصوره موجدا لتلك الموجودات .. من دون أن نعتبر الموجودات العالمية مستغنية عن الإيجاد والموجد ، فنحتاج إلى افتراض وجود موجد لها ثم ندعى له ذلك الاستغناء جوابا لما استجلبناه علينا من سؤال اسپنسر وناقلَيه الكاتبين المصريين بلسان طفلهم الساذج : من أوجد الله الذى أوجد الكون العظيم الممتلىء بالموجودات ؟ . فجوابه : إنا لا نقول عبثا بوجود من أوجد العالم وبعدم وجود من أوجد هذا الموجد . . . لا نقول عبثا بوجود هذا وعدم وجود ذاك من غير تفكير فى أن الوجود من غير من أوجد .. هذا الامتياز الذى نتصوره لموجد العالم ، حين لا نتصور للعالم نفسِه ولا لأى شىء ينطويه العالم من

الموجودات ، أن يوجد من غير من أوجد ... يشق على العقول . لكننا نقول به لئلا يكون موجد هذه الكائنات المحتاج وجودها إلى الإيجاد ، من جنس هؤلاء المحتاجين. فهل يستكثر لخالق الكائنات وحده ذلك الامتياز العظيم الذى لا يمكن أن يوجد فى أى موجود غيره ، وهو امتياز الوجود المستغنى عن إيجاد موجد ؟ إذ لو احتاج هو أيضا مع كونه موجد كل شيء ، إلى من يكون موجدَه انتقل الكلام إلى السؤال عن موجدالموجدولزمالتسلسل فى علل الإيجاد ، ونحن نبطل التسلسل فى هذاالكتاب بما يُقنع كل مرتاب .

فالعاقل مضطر إلى الاعتراف بوجود واحد بدون علة ، كاضطراره إلى الاعتراف بعدم وجود ما عداه بدونها ، فتستند عقيدة المؤمن إلى هذين الاعترافين المختلفين إيجابا وسلبا واللذين لا تتم فلسفة الكون ولا تستقيم إلا بهما . أما التوقف دونهما بتجويز وجود العالم بذاته من غير حاجة إلى من أوجده ، رغم كونه عرضة للتغير والتطور بجميع أجزائه الدال على حدوثه وعدم إمكان وجود الحادث من غير وجود علة توجده كما اعترف به اسپنسر نفسه عند تقرير فلسفته المشككة ... أو بتجويز وجود العالم مستنداً إلى موجدٍ حادث مثله يتقدمه فى الوجود ويتقدم ذلك الموجدَ موجدٌ حادث آخر، وهلم جرا إلى أن يلزم التسلسل فى العلل الموجدة الحادثة المتقدمة بعضها على بعض — فمحال مخالفٌ كل واحد من هذين الاحتمالين لأحد المبادئ المركوزة فى فطرة الذهن البشرى .

فهناك ثلاثة احتمالات باطلة لولا الوجود الواحد الذى نعترف بوجوده غيرَ محتاج إلى من أوجده ، لنبنى عليه وجود هذا الكون العظيم المحتاج إلى الإيجاد والتنظيم .. نعترف بوجود ذلك الوجود الوحيد فى الاستغناء عن الموجد ، اعترافا فرضته الضرورة على عقولنا .. فلذا نسميه واجب الوجود ونحصره فى الواحد لأن الضرورات تقدر

بقدرها ولا تُجاوز هذا القدر لئلا تنقلب الضرورة إلى ماليس بضرورى . فكل ماعدا هـذا الواحد الواجب الوجود يكون ممكنَ الوجود أى مسلوب الضرورة عن وجوده وعدمه ليس له فى نفسه ما يقتضى أن يكون موجودا أو معدوما .. فإذا وُجد وجد لسبب خارج عنه ، يرجِّح له الوجودَ، وإذاعُدم عُدم لعدم وجودذلك المرجح ، وإذا وجد وجد حادثا ومحتاجا إلى إيجاد الموجد وإبقائه .

فهذا حال جميع الموجودات فى العالم ماعـدا الموجود الواحد الواجب الوجود . والدليل على كون ما عدا هذا الواحد ممكنا أى مستمدا للوجود والعدم ، أنه يمكننا أن نفرض عدم وجود هذا الـكون من أوله أو طروء العدم عليه فى وقت من الأوقات ، حيث لا يترتب على كل من هذين الافتراضين محالٌ من المحالات المعروفة ، فلا تقوم القيامة من العدم المفروض للعالم أولا وآخرا.. ولاتقل كيف لاتقوم القيامة عند انعدام العالم أو انهدامه وهو القيامة بعينها ؟ لأنى أقول هذه القيامة من الممكنات .. ومرادى من القيامة التى نفيتها على فرض عدم العالم أولا وآخرا لزومُ أى واحد من المستحيلات العقلية المعلومة كاجتماع النقيضين والدور والتسلسل .. ولا ترجعْ قائلا : فهل يلزم شئ من هذه المحالات عند فرض عدم وجود الموجود الواحد الذى سميناه واجب الوجود ؟ لأنى أقول نعم يلزم عندفرض عدم وجود موجد لهذا الـكون المشهود المحتاج إلى الموجد، عدم وجود الـكون أيضا مع موجده .. فى حين أن الـكون موجود مشهود، وعدم وجود الموجود تناقض محال .

ولا ترجعْ ثانيا تقول : إنك صرحت آنفا بأن الـكون ممكن الوجود لا واجبه ، حيث لايلزم محال من فرض عدمه، والآن تقول باستحالة عدم وجود الـكون المشهود . لأنى أقول فرق بين الحـكم بلزوم كون العالم المشهود وجودُه معدوما لو لم يكن موجده الذى يحتاج إليه موجودا، وهو المحال المتناقض مع حالته المشهودة .. وبين فرض العالم

الذى نشاهده موجودا ، لم يُوجد ولم يُخلق أو صار بعد وجوده إلى العدم بإرادة من موجده ، وهو ممكن طبعا .. وإنما المحال المتناقض عدمه حال وجوده .

هذا هو الاحتمال الوحيد أو بالأولى الشكل الوحيد لإيضاح فلسفة الكون إيضاحا معقولا لا يتخلله شئ من المحال الباطل، وهو أن يكون جميع الموجودات محتاجة إلى موجود واحد يجب وجوده ويمكن لما عداه الوجودُ مستنداً إليه والعدمُ غيرَ مستند .

أما الاحتمالات الثلاثة الأخرى الباطلة فهى كما يأتى :

الأول أن لا يكون هذا العالم محتاجا إلى من أوجده بل موجودا من نفسه، فيكون واجبَ الوجود بجميع أجزائه كالواحد الواجب الوجود المذكور فى الشكل السابق على أنه موجدُ هذا الكون .. وحينئذ تسقط الضرورة الداعية إلى القول بوجود ذلك الواحد وراء الكون المشهود ليستند وجوده إلى وجوده .

لكن هذا الاحتمال باطل من وجوه.. الأول عدم صلاحية هذا الكون لوجوب الوجود الذى هو وصف مضاعف للوجود يكون به الموجود ممتنع العدم .. وليس هذا الكون المتغير المتجزى المحتاج إلى أجزائه على الأقل والمعروض فى كثير منها للكون والفساد، بهذه الثابتة العالية من الوجود .. ففيه أعراض الحاجة التى هى رمز الحدوث والإمكان لا القِدم والوجوب .. وقد قلنا إن وجود الشئ من تلقاء نفسه بغير موجِد المسمى بوجوب الوجود، أمر لا يقبله العقل من غير ضرورة ملجئة إليه ، وقد لجأ إلى القول به فى موجود واحد لتُقضى حاجة جميع الموجودات الأخرى إلى موجد.. فما هى الضرورة الملجئة إلى القول بواجب الوجود عدد ما فى العالم من الموجودات ؟ فلو قلت إن الملجئ هو وجودها المشهود ، فالجواب أن هذا الوجود الغيرَ المؤيد بامتناع فرض عدمها كما ذكرنا من قبل، إنما يدل على الإمكان المُحوِج إلى موجد لا إلى الوجوب المغنى عنه .. ولهذا كان القول بموجود واحد واجبِ الوجود من غير جنس الموجودات العالمية ،

أسهل على عقولنا ، وفيه مزايا وحدة القيادة والإرادة، المحافظة على الانتظام والمانعة عن فوضى التشتت والانقسام .. هذا الشكل أسهل على عقولنا بكثير من إضافة الوجوب إلى وجود جميع الموجودات العالمية المختلفة، لاسيما وليس هناك أى ضرورة تقضى بهذه الإضافة بدلا من موانع كثيرة تمنع عنها .. فلو كفى الوجودُ المشهود لكون الموجود واجبَ الوجود لكنت أنا وأنت الداخلان فى موجودات العالم كذلك ولأمِنّا الموتَ والفناء .

الحاصل أن احتمال وجود العالم بذاته ظاهر البطلان، والفيلسوف اسپنسر لم يشك فى ذلك حيث قال : « هذا ملحد يحاول أن يقنعك بأن العالم وُجد بذاته ولم ينشأ عن علة ، فلا يسعك أن تقابل قوله هذا إلا بالجحود والإنكار لأن العقل لا يسيغ معلولا بغير علة » .

الثانى من الاحتمالات الثلاثة أن يكون العالم أثرَ الطبيعة ومعلولَها وتكونَ هى أى الطبيعة علتَه الموجدة . وهذا الاحتمال باطل أيضا، بل لافرق بينه وبين وجود العالم بذاته من غير علة ، فيجرى فى إبطال هذا كل ما قلنا فى إبطاله ، لأن إسناد كل كائن فى العالم إلى الطبيعة التى سنحقق فى محله من هذا الكتاب أنها اسم بلا مسمى ، إما تسترٌ من الملاحدة القائلين بوجود الكائنات بذاتها ، أو تلعثمٌ مفضح فى مذهبهم هذا يناقضون به أنفسهم، حيث يُضطرون إلى ذكر صانع لهذا العالم الذى لاصانع له، وهو صانع لا وجود له .. فيكون معنى هذا الذى لا معنى له وهو إسناد وجود العالم إلى فاعل لا وجود له على الرغم من أن كل موجود فيه مفعولُه : أن الملاحدة القائلين بعدم احتياج الكائنات إلى فاعل موجد لكونها موجودة بذاتها ، يناقضون أنفسهم فيبحثون عن الفاعل الموجد ويستقر قرارهم فيما يسمونه الطبيعة التى لا وجود لها ، على أن يكون جميع الموجودات صنعَ هذا الصانع المعدوم ، بدلا من الصانع الواحد الموجود الذى هو الله فى مذهبنا نحن المؤمنين .

ففى بناء وجود الـكائنات على الطبيعة تناقض ظاهر حاصل من بناء الموجود على المعدوم الصريح ... كما أن فى بناء كل موجود فى العالم على موجود مثله ممكنِ الوجود لاواجبِه ، يلوح احتياج هذا الموجودالثانى أيضا إلى أن يُبنى وجوده على موجود آخر مثله فى إمكان الوجود والاحتياج إلى موجد مثله . فينتقلَ الـكلام بين الموجوات الممكنة المحتاجة فى الوجود بعضها إلى بعض ويستمرَّ الانتقال من محتاج إلى محتاج بدون الانتهاء إلى موجودغير محتاج لـكونه واجب الوجود، بل الـكل له سبب ولوجود السبب سبب.. وهكذا إلى أن يتسلسل اسباب الوجود من غير انتهاء إلى السبب الأول المستغنى عن سبب الوجود .. وهذا ثالث الاحتمالات الباطلة المتصورة فى هذا المقام .. لأن فيه أيضا تناقضا خفيا يستره عـدم تناهى الأسباب الموجدة التى لا وجود لها ولا لواحد منها إلا فى الوهم والخيال فضلا عن الأسباب غير المتناهية .. وسنبين هـذه الحقيقة الدقيقة الثمينة فى بحث إبطال التسلسل من هذا الـكتاب إن شاء الله .

فالاعتراف بوجودِ واحد موجودٍ بذاته من الأزل إلى الأبد غيرِ محتاج إلى موجد ، مع عدم الاعتراف بوجود ما عداهذاالواحد إلامحتاجا إلى الموجد ، هو الحق الوسط الذى يقبله العقل بل يُضطر إلى قبوله ، والإسلام يعترف بوجود هذا الموجود الواحد اعترافا ضروريا فى أقصى درجات الضرورة وأعلى درجات الاعتراف فيسميه واجب الوجود ، ولا يتعرف من شخص هذا الواحد وذاته غيرَ وجوب وجوده واتصافه بجميع صفات الـكمال وتنزهه عن شوائب النقص ، ويسمِّى ماعداه من الموجودات المحتاجة إلى الموجد ، ممكنا .

وقال اسپنسر أيضا ص ٤٧٨ « قصة الفلسفة الحديثة » :

« لِيقصر العلمُ دائرة بحثه على ظواهر الأشياء دون أن يتورط فى البحث عن حقائقها المستورة . له أن يتناول المادة تحليلا وتركيبا دون أن يبحث فى ماهية المادة ،

وله أن يستنبط قوانين الحرارة والضوء والصوت وما إليها من مظاهر القوة دون أن يعلم ماهية القوة ، لأن هذه وتلك فوق مقدوره وكل محاولة له في هذا السبيل ضرب من العبث ... أما الدين فخير له أن يترك هذا العقل العنيد الذي لا يطمئن إلى غير الحجة المنطقية ، خير له أن يترك هذا العقل وأن يناشد العقيدة من الإنسان لأن من طبعها أن لا تُلزم بالحجة المنطقية . قل للعلم أن يكف عن إثبات الله أو إنكاره فليس اللاهوت ميدانه الذي يصول فيه ويجول ، وقل للدين أن يكف عن مناشدة العقل لأنه لا يستقيم مع نهجه في التفكير ، ترَ الدين والعلم متصالحين لكل منهما حابةُ مجال » .

فهذا النص من اسپنسر الذي كُتب له على تعبير « قصة الفلسفة الحديثة » أن يكون أشهر فيلسوف انكليزي في القرن التاسع عشر ، يتضمن الفروق الشاسعة بين عقليات علمائنا نحن المسلمين وعقليات علماء الغرب . فالعلم مقصور عند الغربيين على معرفة ظواهر الأشياء بواسطة التجارب وليس الإلهيات ميدانه الذي يجول فيه . والعجب أن رئيس تحرير « مجلة الأزهر » الذي لا يعرف العقلية الغربية كما لا يعرف العقلية الإسلامية، يتوقع إثبات وجود الله من هذا العلم الغربي التجربي ، تاركا للعلم في عرف الإسلام الذي لا يحدَّد بظواهر الأشياء ولا بالتجارب الحسية بل يبحث بالعقل ويتدخل في الإلهيات ... وراء ظهره .

والدين عند الغربيين خير له أن يترك هـذا العقل الذي لا يطمئن إلى غير الحجة المنطقية فيتطلب أساساً متيناً ليبني قواعده عليـه ولا يجد هذا الأساس في دينهم . لكن ديننا ليس كذلك أعني أنه يتطلب أساساً متيناً وحجة منطقية ، فلهذا ترى علماء الإسلام المتكلمين يبنون أصول الدين على الأدلة العقلية . وعلى خلاف ما تراهم (أي علماء الإسلام) وترى الفيلسوف اسپنسر متفقاً معهم في إكبار الأدلة العقلية والحجة المنطقية ـ ترى الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » يستضعف العقل والمنطق

ويحتقر علم الكلام مدعياً غنى الإسلام عنه، وقد سبق كلامنا عليه فى مقدمة الكتاب موفى حقه . فعلماء الغرب افترقوا من علماء الشرق فى تحديد العلم وإخراج المعقولات منه وفى إبعاد الدين عن العقل . والمتخبطون بين الشرق والغرب مثل رئيس تحرير « مجلة الأزهر » لم يبتعدوا من كلا الفريقين بل ابتعدوا من العقل والمنطق أيضاً . وإنك ترى نظر فضيلة الأستاذ الأكبر المراغى شيخ الأزهر يختلف عن نظر رئيس تحرير المجلة ويتفق مع نظر الفيلسوف الغربى فى أمر الدين إن لم يتفق مع نظر علماء الإسلام . فهو ينظر إلى الإسلام كما ينظر اسپنسر إلى المسيحية فى المباعدة بين الدين والعقل وبناء الدين على قوة اليقين كما بناه اسپنسر على قوة العقيدة[1] ولكن كيف يكون اليقين وقوة اليقين من غير عقل ولا علم إلا فى عقيدة العامة السذج التى لا يكتفى بها الإسلام لكل أحد فإن اكتفى بها فى حق العامة فإنما يكتفى معتمداً على تأسس مبادئها وجذورها فى قلوب العلماء على العقل والعلم . وليس هذا تفريقاً بين الخاصة والعامة فى العقيدة إذ لا يرضى الإسلام بهذا التفريق وإنما هو تفريق فيما تنبنى عليه العقيدة لا فى العقيدة نفسها .

أما نهى العلم عن التورط فى البحث عن الحقائق المستورة كما فعله اسپنسر لكون ذلك فوق مقدوره ، فالعلم الذى يستحق هذا النهى هو علم الغربيين ومقلديهم منا الذى هو مقصور على العلم التجربى والذى احتكروا اسم العلم له بغير حق . وهناك علم فى الإسلام مسمى بعلم الكلام يتدخل فى مسائل اللاهوت إلى حد معقول ، ولا يعد هذا تورطا فى البحث عن الحقائق المستورة لأن وجود الله مثلا واتصافه بصفات الكمال وتنزهه عن سمات النقص ليست من الحقائق المستورة على العقل والعلم المبنى عليه ، بل من الحقائق الباهرة مهما كانت مستورة على علمهم المحصور فى التجارب الحسية،

---

[١] راجع إلى الكلمة التى ألقاها فضيلته على أعضاء البعثة الأزهرية عند توديعهم فى محطة القاهرة وقد نقلناها بنصها فيما سبق (ص ٩٥) .

وإنما المستور عن العلم مطلقا هو الاطلاع على حقيقة ذات الله .

ولعل الفيلسوف اسپنسر الذى صعب عليه الاعتراف بوجود واحد يمتاز عن موجودات العالم بكونه موجوداً بذاته غير محتاج إلى الموجد ، كما هو المفهوم من سؤاله عمن أوجده الله ؟ بسذاجة الطفل الذى اخترعه مترجماً عن نفسه ... صعب عليه ذلك الاعتراف لعدم إمكان المعرفة بذات الله وحقيقته . ولعل هذا هو السبب أيضاً فى إلحاد من ألحد من الفلاسفة الغربيين الذين يلتبس عليهم العلم بوجود الله مع عدم العلم بحقيقته فيجر بهم التوقف فى هذا إلى التوقف فى ذاك ، حين لم يلتبس الأمر على علماء الإسلام . . قال خضر بك أستاذ السلطان محمد الفاتح العثمانى فى منظومته النونية الكلامية :

حقيقة الحق لم تُعقل بعالَمنا   لكن تردده فى دار رضوان

نعود إلى ما كنا فيه : ليس كسبنا من فلسفة الغرب الواصلة إلينا بأيدى سماسرة من المغرضين أوحاطبى الليل من المترجمين طروء الشك فى عقائدنا الدينية فقط ، بل اختلال موازيننا العقلية أيضا وتزلزل مبادئنا الفكرية عن أساسها، إلى أن لا يبقى عندنا أى معلوم متيقن لا يحتمل النقيض حتى ولا حكمٌ جازم بوجود أى موجود من المحسوسات والمعقولات، ففلسفة الغرب لا يُؤمَن عليها دائما من خطر السوفسطائية، فترى « كانت » مثلا الذى اعتُبر أعظمَ فلاسفة الأعصر الحديثة بإجماع الغربيين ومقلديهم الشرقيين ، تراه لا يتخلص مهما اجتهد من سوفسطائية « هيوم » الذى جاء قبله وأسس السوفسطائية الأخيرة فى فلسفة الغرب التى تنتهى إلى الشك فى وجود كل شئ حتى نفسه كما سيأتى منا تفصيله فى الصفحات المخصصة للنظر فى الفلسفة الحسبانية .

وكان « هيوم » و « كانت » يعترفان بالقطعية الضرورية للقضايا الرياضية فجاء « هيجل » من كبار فلاسفة مدرسة « كانت » فأجاز الشك فى كون اثنين فى اثنين يساوى

أربعة وأنكر استحالة اجتماع النقيضين . قال فى «قصة الفلسفة الحديثة» ص ٣٦٧ :

« فقانون التناقض الذى يقول به المنطق الشكلى القديم ، ذلك القانون الذى يقرر أن الشيء يستحيل أن يكون وأن لا يكون فى آن واحد ، يجب عليه الآن أن يزول من أجل حقيقة « هيجل » العليا التى تنسجم فيها المتناقضات والتى ذهب إلى أن كل شيء يكون موجودا وغير موجود » .

وقال فى ص ٣١٧ : « يؤخذ على « كانت » ما ذهب إليه من أن الحقيقة مطلقة من حيث الثبوت واليقين ، لا كما قال عنه « هيوم » إنها لا تزيد على احتمال وترجيح ، فقد جاءت الأبحاث العلمية الحديثة مؤيدة « لهيوم » معارضة « لكانت » إذ ساد الرأى القائل إن كافة العلوم حتى الرياضيات الدقيقة نسبية فى حقيقتها وأصبح العلم يقنع برجحان كفة الاحتمال دون أن يطالب بحقيقة مطلقة لأنه أدرك أن هذه مستحيلة ، وحتى لو كانت موجودة فليس للإنسان حاجة إليها » .

أقول وماأخذوه على « كانت » مما ذهب إليه أحسنُ ماقاله وأصدقه، فقد نقل عنه فى ص ٢٧٣ من « قصة الفلسفة الحديثة » :

« لا يمكن بأية حال أن تكون التجربة هى الميدان الوحيد الذى ينحصر عقولنا فى حدوده ، فالتجربة تدلنا على ما هو واقع ولكنها لا تدلنا على أن هذا الواقع لابد بالضرورة أن يكون هكذا ولا يكون على صورة أخرى. وهى كذلك لا تمدنا قط بالحقائق العامة مع أن هذا الضرب من المعرفة هو ما تنزع إليه عقولنا بصفة خاصة ، فالتجربة توقظ العقل أكثر مما تقنعه فهو مصدر للعلم إلى جانب التجربة . ولعل أفصح مثال يدل على وصول العقل إلى المعرفة بغير طريق التجربة هو مثال الرياضة ، لأنها يقينية ويستحيل على التجربة أن تنقضها يوما، فقد يجوز أن تتصور الشمس مشرقة من المغرب فى الغد وأن النار قد تتبدل عليها الظروف فلا تعود قادرة على إحراق عصاك الخشبية .

ولـكنك لا تستطيع بحال من الأحوال أن تتصور أن العالم سيحدث فيـه ما يجعل اثنين فى اثنين لا تساوى أربعة ، فهذه الحقيقة الرياضية ثابتة إلى الأبد ومن الأزل ، ولا يحتاج كسبها إلى التجربة لأنها حقيقة مطلقة ضرورية لازمة الحدوث » .

هذا ما ذهب إليه « كانت » فى الاعتراف بوجود حقائق مطلقة فى علم البشر لا يحتمل التبدل والتخلف حتى ولو تبدلت السماوات والأرض غيرَهما.. ومن حسن حظ دعواى التى أريد إثباتها فى هذا الـكتاب من تفوق الدليل العقلى فى قوة الإثبات على الدليل التجربى ، أنها حقائق عقلية وهى ما سماه « ديكارت » و « له يبنج » حقائق أزلية ، ومذهب « كانت » فيها مصدقا لها حق لاشك فيه جدير بالأخذ منه لا بالأخذ به عليه . ثم فسدت فلسفة الغرب وانتهت إلى مانقلنا عن « هيجل » من زوال قانون التناقض الذى قال به المنطق القديم الشكلى[1] فانهار كل ما يتمسك به عقل الإنسان للتوصل بما يعلمه إلى ما لا يعلمه . ولم يبق للإنسان معلوم علما ضروريا لا يحتمل النقيض . وأما ما سبق نقله عن قصة الفلسفة الحديثة من تأييد العلوم الحديثة لـما قاله « هيجل » ومِن قبله « هيوم » بدلا مما قاله « كانت» وقبله «ديكارت» و « له يبنج » وقبولُ مؤلف القصة ومترجمَيْها المصريَّين المسلمَيْن ذلك التأييدَ من غير تعقيب ، فما يؤسف له[2] إذ ليس للعلوم الحديثة المبنية على التجارب الحسية حق الـكلام بالنفى

---

[١] الذين يذكرون هذه الصفة أى الشكلى من أساتذة مصر مع « هيجل » للاستهانة بالمنطق القديم وقد يقيمون « الصورى » مقام « الشكلى » لا يدرون أن قوة ذلك المنطق الهائلة التى لا يدرونها أيضا حاصلة له بفضل كونه شكليا أوصوريا وسيطلع عليه القارئ فى محل آخر من هذا الـكتاب

[٢] كما يرجع إلى هذا الذى يؤسف له قول العالم الـكبير المغفور له مترجم « المطالب والمذاهب » إلى التركية ، فى نفى العلم الضرورى عن البشر استنباطا له من مذهب الأشاعرة القائلين بأن العلم بالنتيجة بعد العلم بمقدمتى القياس المنطقى مبنى على جريان سنة الله بخلق ذينك العلمين متصلا بعضهما ببعض مع كون الله تعالى مختارا فى أفعاله لا موجبا . وسيجىء نقد هذا القول فى مختتم هذا البحث الهام جدا فى فروق موقفنا نحن المسلمين وعلمائنا المتكلمين بالنسبة إلى موقف الغربيين الدينى وفلسفتهم.

أوالإثبات فى الوجوب والاستحالة اللذين هما فوق متناول التجربة والقولُ فيهما للعقل.. وإنما حدود التجربة قاصرة على إدراك وقوع الشيء أو لا وقوعه العاديين دون بلوغ الوقوع حد الوجوب واللاوقوع حد الاستحالة. وقد لفتنا فى هذا الكتاب غير مرة إلى هذه النقطة وفتحنا عيون المغرمين بالعلوم الحديثة بين كتاب مصر ومؤلفيها مثل الأستاذ فريد وجدى بك الجاعل لتلك العلوم دولة عالَمِيَّة — على هذه الحقيقة.

وكنا نعلم وجود الله ونستدل عليه بلزوم المحال الراجع إلى التناقض فى وجود الكائنات التى هى عالم الممكنات لو لم يكن الله موجوداً، وكان طريق إثبات وجود الله عبارة عن إدراك الحاجة إلى موجود يجب وجوده ليستند إليه كل موجود لا يجب وجوده ولا عدمه ككل ما دخل فى هذه الكائنات المسماة بالعالم، أى لا يكون وجوده ولا عدمه ضروريا بل يستوى كلا الحالين بالنسبة إلى ذاته فيكون وجوده بعد عدمه أو عدمه بعد وجوده بتأثير موجود آخر يرجِّح له ذلك ولا مرجِّح له من نفسه إلى أى واحد من الجانبين، فلو وجد من دون ذلك الموجود كان رجحانا من غير مرجح أى تناقضا. فوجود جميع ما فى العالم الذى ليس له مرجح من نفسه يوجب وجوده، يدل دلالة قطعية على وجود موجود آخر ليس من جنس العالم الذى هو عالم الممكنات المحتاج وجودها إلى موجود آخر يرجح لها ذلك. فلو احتاج وجود هذا الموجود أيضا إلى مرجح لزم التسلسل المنتهى إلى التناقض كما يأتى بيانه. ولو وجد العالم من غير وجود هذا الموجود كان رجحانا بدون مرجح وهو تناقض أيضا. فإثبات وجود الله يعتمد من جهتين على قانون التناقض.

ولكن إذا زال هذا القانون الذى يقول به المنطق القديم الشكلى ونعم ما يقول ...إذا زال هذا القانون وجاز التناقض ولم يبق فى الدنيا محال كما توهم هيجل وكان غايةً

فى التوهم[1] فإذا جاز ذلك الذى لا يجوز وصح ما جاءت به الأبحاث العلمية الحديثة من أن كافة العلوم حتى الرياضيات الدقيقة نسبية وأصبح العلم يقنع برجحان كفة الاحتمال دون أن يطلب حقيقة مطلقة[2] بل أصبحت الفلسفة العليا فى القول بأن الحقيقة غلطة ناجحة والغلط حقيقة فاشلة ، لأن العلم أدرك أن الحقيقة المطلقة مستحيلة وحتى لو كانت موجودة فليس للإنسان حاجة إليها .

---

[١] ولعل السبب الذى دفع الرجل إلى هذه الفلسفة المتجننة التى تقصم ظهر العقل برفع الحاجز بين المحال والممكن وجعل الكل ممكنا ، كونه مسيحيا قائلا بالتثليث والتوحيد وتحبيذه لاتحاد الواحد مع الثلاثة . ألا يرى إلى قوله ص ٣٨٦ « قصة الفلسفة الحديثة » :

« اجتازت الديانات الفردية الروحية مراحل ثلاثا اليهودية دين الجلال والهلينية دين الجمال والرومانية دين النفعية والغرض . فالأولى هى ديانة التوحيد والثانيــة هى ديانة القدر والضرورة وتعدد الآلهة والثالثة ديانة العقل العملى والقوة السياسية .. وأخيراً جاءت المسيحية وهى تلك الديانة التى هبط بها الوحى والتى تناقض عبادة الطبيعة وعبادة الإنسانية كليهما ! هى اتحاد الواحد والكثير هى تناسق الجلال والجمال والقوة ، هى التوفيق بين الضرورة والجبرية . لقــد بلغت المسيحية أسمى فكرة عن الله لأنها تتصور الله قد خرج عن نفسه ثم تجسد فى الإنسان ثم عاد إلى نفسه مرة أخرى إن فى المسيحية ذلك السر العجيب الذى يلائم بين النهائى واللانهائى ، بين الإنسان وخالقه ، ولقد تم ذلك التوفيق بين الضدين فى شخص المسيح » .

فانظر كيف أفسد دين الرجل عقله بدلا من إن يسدد عقله دينه ، فقال بتجسد الله فى المسيح مع أن تجسد الله فى المسيح ثم قتله بقتله ــ وهو مراد هيجل من عودة الله إلى نفسه ــ أعظم خرافة معبرة عن الجهالة بمقام الألوهية . ولذا قلت فى مقدمة هذا الباب أن اجتماع قوة المادة وضعف الدين فى أمم أوربا أفسد الدنيا وساق العالم إلى الخراب المادى والمعنوى ..

ثم انظر كيف يقضى مذهب الرجل القائل بأن كل شىء يكون موجوداً وغير موجود ، على إله المسيحية الذى أطراه .

[٢] تأييد الأبحاث العلميــة الحديثة لفلسفة هيجل الهدامة ، المؤذن بانتهاء فلسفة الغرب فى الإفلاس لاطمئنانها إلى السوفسطائية الريبية المحرومة عن الاطمئنان الذى لا يوجد إلا فى اليقين .. تأييد الأبحاث العلمية الحديثة لهذا الضعف الفلسفى وجنوحها إليــه ناشىء من انحصار العلوم الحديثة وانحباسها فى التجربة المقفرة عن معالم اليقين وتوهين صلتها بأدلة العقل واستلزاماته التى هى =

فإذا جاز كل شيء فى فلسفة هيجل حتى جاز الذى لا يجوز وزال قانون استحالة التناقض وارتفع المحال والواجب فـكان كل شيء ممكنا وجاءت الأبحاث العلمية الحديثة مؤيدة لمذهب هيجل ، لم يثبُت وجود الله . لأن معنى ثبوت وجود الله عندنا ثبوت وجوده بحيث يستحيل عدم وجوده ، وبذلك يكون الله واجب الوجود لا يكون احتمال وجوده مرجحاً على احتمال عدم وجوده ، وما لا يكون واجب الوجود لا يكون الله . فإن لم يكن للانسان حاجة إلى الاقتناع بحقيقة مطلقة ضرورية فى أى مسألة، فله حاجة إليه فى مسألة وجود الله ، لأن معنى وجوده وجودُ موجود غير محتاج إلى الإيجاد دعتنا إلى القول بوجوده ضرورة استناد كل موجود محتاجٍ وجودُه إلى الإيجاد ، فقلنا به لئلا يلزم التسلسل فى استناد المحتاج إلى المحتاج .

= كنوز اليقين. فمنشأ الإفلاس المذكور فى فلسفة الغرب طغيان التجربة على التفكير العقلى السليم. وقد قال « پول رانه » فى كتابه القيم عن تاريخ الفلسفة « المطالب والمذاهب » : إن التوغل فى التجربة ينتهى إلى الحسبانية أى السوفسطائية الريبية . وأثبتنا نحن فى أمكنة مختلفة من هذا الكتاب أن التجربة قصيرة الباع لا تثبت بها القضايا الضرورية . وسبب ذلك أن المجرب لابد من أن يبقى أمامه ناحية لا تصل إليها تجربته مهما تقدم فيها فيساوره الشك من تلك الناحية ، فلو قلت لهيجل الذى لا يوقن بكون اثنين فى اثنين يساوى أربعة : هل أبانت تجربة واحدة من التجارب الواقعة إلى الآن خلاف ذلك ؟ يقول لك ومن يضمن لنا بنتائج جميع التجارب فى كل زمان ومكان ؟ أما نحن فنحكم بتلك المساواة ونستيقنها بإيجاب عقلى لا يتخلف ولا يحتاج إلى التجربة . لـكن الغرب اللاديني لو أقام لإيجابات العقل وزنها الذى تستحقه لما جنح إلى الإلحاد . والغرب المسيحى لو خضع لحـكم العقل لما آمن بالإله المثلث والموحد معا ولا الإله المتجسد فى سيدنا المسيح ثم المقتول بقتله .

فلما كان السائد فى فلسفة الغربيين الأخيرة تفضيـل الأدلة التجريبية على الأدلة العقلية لحاجة لا دينية فى نفوس ملاحدتهم الماديين وحاجة دينية فى نفوس مؤمنيهم بدينهم قضاها كل من الفريقين فى الابتعاد عن العقل — زال اليقين الضرورى من الوجود وتنزلت قيمة العـلم إلى ما دون ذلك . وما نسينا قول اسبنسر : « أما الدين فخير له أن يترك هـذا العقل العنيد الذى لا يطمئن إلى غير الحجة المنطقية » وقوله « قل للعلم أن يكف عن إثبات وجود الله أو إنكاره » .

فالقائلون بوجود الله مدفوعون إلى القول به لضرورة التفادى من المحالين أحدهما لزوم الرجحان من غير مرجح فى وجود العالم الممكن وجوده وعدمه متساويين بالنسبة إلى ذاته ، لولم تكن له علة موجدة . والثانى لزوم التسلسل فى العلل الموجدة إن كانت له علة موجدة غير واجبة بل ممكنة كمعلولها ، وعلة العلة أيضا غير واجبة بل ممكنة إلى غير نهاية . وهذا التسلسل باطل محال كما سيأتى إيضاحه . فكان القول بوجود موجود واحد لايشبه سائر الموجودات فى احتياجها إلى علة موجدة، ضروريا .. وما كان القول بوجوده ضروريا كان وجوده حقيقة مطلقة لايحوم حولها الشك . فلا يصح قولهم[1] بأن العلم أدرك أن هذه الحقيقة أى الحقيقة المطلقة مستحيلة ، كما لا يصح عدم حاجة الإنسان إليها لوكانت موجودة .

أما قول اسپنسر : «ومن أوجده الله؟» على معنى أنه كيف يلزم المحال الذى سميناه الرجحان من غير مرجح ، إذا لم تكن للعالم علة موجدة هى الله ، ولا يلزم مثله إذا لم

---

[١] أى قول الفلاسفة الغربيين فى العهد الأخير عهد إفلاس الفلسفة فى الغرب ، بل يثبت صدق ما قال الفيلسوف ديكارت قبل هذا العهد بكثير : « ليس علم الملحد علما حقا لأن المعرفة المشوبة بالشبهة لا يحق لها أن تسمى علما » ولعل ذلك الرجل العظيم كشف عن هذا العهد الذى هو عهد الشبهة وأخبر عن صلته الشديدة بالإلحاد . وقد أوضحنا هذه الصلة بتوفيق الله تعالى فقلنا إن كانت فى الدنيا مسألة تستوجب اليقين ولا تأتلف بالشبهة فهى مسألة إثبات وجود الله المسمى « إثبات الواجب » وكان ديكارت أيضا أدرك هذه الحقيقة فقال قوله المذكور الذى يكون ما قلته هنا وقت بواجب تحقيق المقام ، أحق تفسير له .

فلو كان العالم واجب الوجود كما كان الله ، أو بالأصح لو صلح العالم لأن يكون واجب الوجود لما بحثنا عمن أوجده كما لانبحث عمن أوجد الله ، بعد أن حددناه أى الله بمن يجب وجوده لتصحيح وجود العالم ، كائناً من كان ذلك الواجب الوجود .

فإذا كان نفاة الحقيقة المطلقة المكتفون بالاحتمال الراجح فى كل شىء ، يقولون بوجود الله فهم يقولون به فى غفلة عن تنافى قولهم هذا مع مذهبهم ذاك ، لأن القول بوجود الله لا يقبل الشبهة ولا يكون القول بوجوده مع أدنى شبهة فيه ، هو الله الذى يجب وجوده ولا يكفى فى تعيين هويته أن يكون وجوده راجحا على احتمال عدمه .

يكن من أوجد الله ـ فليس بشيء ، للفارق العظيم بين العالم الموجود من غير ضرورة في وجوده والله الذي وجوده ضروري لإيضاح وجود العالم ، فبهذه الضرورة لوجود الله إيضاحا لوجود العالم ، نعترف به ويَسلمُ وجود الله بدون من أوجده من محذور الرجحان بدون مرجح الملحوظ في وجود العالم من غير علة موجدة . وليس معنى هذا القول أن الحاجة الضرورية إلى وجود الله كانت مرجحة له ، أو كفته عن الحاجة إلى مرجح فوُجد بدونه كما أن غيره وُجد بالمرجح، لأن هذا يوهم أن الله تعالى وُجد كسائر الموجودات بعد أن لم يكن موجودا وإنما الفرق في أن غيره وجد بالمرجح والله تعالى بدونه .. بل الله تعالى في غنى عن الإيجاد بالمرة لا عن مرجح الوجود فقط ، لكونه موجودا من الأزل . فحقُّ الجواب على قول اسپنسر : «من أوجد الله ؟ » أن يقال: إن الله تعالى لا يوجد (بالبناء للمفعول من الإيجاد) لكونه موجودا لم يسبقه العدم .. والسؤال عن الموجد إنما يتصور فيما يكون موجودا بعد العدم، ولا يتصور إيجاد الموجود لكونه تناقضاً من قبيل تحصيل الحاصل.

فإن قيل هل من الضروري أن يكون الله واجب الوجود بحيث لا يكون الله من يكون وجوده دون الواجب وفي مرتبة الاحتمال الراجح ؟ ولماذا لا يكفي في إيمان الإنسان بوجود الله أن يكون موجودا في ظنه الغالب ؟

قلت إن لم يكن الله واجب الوجود كان من الممكنات ، إذ لا واسطة بين الواجب والممكن وإذا كان ممكناً كان محتاجا إلى إيجاد موجد كسائر الممكنات ، مع أنا اضطُرِرنا إلى القول بوجود الله الذي لم يكن مثله في الموجودات، ولعدم وجود مثله في الموجودات لا تنساق إليه العقول البسيطة وتسأل : من أوجده ؟.. اضطُرِرنا إلى القول به قطعا لتسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى علة . قال خضر بك في نونيته :

إلهنا واجب لولاه ما انقطعت   آحاد سلسلة حُفَّت بإمكان

فمرادنا من الله الواجب الوجود الموجودُ بذاته المستغنى عن إيجاد موجد . فهذا الوصف الذى يلخصه وجوب الوجود ضرورى لله المنشودِ لقطع سلسلة العلل الممكنة . وتسلسل العلل محال واجب القطع كما سيجىء بيانه .

فإن قيـل لماذا لا يكفى أن يكون الله فوق الممكن بدرجة يكون بها وجوده راجحا على عدمه وإن لم يكن واجبا ضروريا ؟ ففيه كفاية لقطع تسلسل العلل الممكنة التى يستوى وجودها مع عدمها .. فليـكن الله فوق الممكن ودون الواجب وليقطعْ بوجوده الراجح على عدمه ذلك التسلسلَ المحال ولا تنتقضْ فلسفة الغرب الحـديثة النافية للحقيقة المطلقة الضرورية ، بوجود الله الواجب الضرورى الذي لاحاجة إليه .

قلت إن كان رجحان وجـود الله على عدمه بمعنى أن فى ذاته مرجحا لجانب الوجود يغنيه عن العلة الموجدة التى ترجح جانب الوجود للممكنات ، فهذا وجوب الوجود فى المعنى . وإن كان بمعنى احتمال العدم ولو احتمالا مرجوحا يصح معه الشك فى وجوده ولو بقدر سلب الضرورة عنه ، فهذا الشك وهـذا السلب فى وجود الله لامساغ له قطعا ولا احتمال لعدمه ، لأن عدمه المحتمل إن لم يكن لسبب خارج عنه ، بل ناشئا من نفسه لزم أن يكون الله الذى فرضناه راجح الوجود من نفسه ، راجح العدم من نفسه وهو خلف أى تناقض . وإن كان عدمه المحتمل لسبب خارج عنـه كان هذا السبب المقتضى لعدمه مانعا عن وجوده ، فيتوقف كونه موجودا على عـدم ذلك المانع .. وقد فرضنا أن له مرجحا من نفسه يكفيه لأن يكون موجودا ، من غير توقف على شئ . وهـذا خلف أيضا .. فلا مفر إذن من أن يكون إثبات وجود الله إثباتَ وجود هذا الموجود الواجب [1] .

---

[١] ومانع آخر من أن لايرتقى وجود الله تعالى الموجد للعالم عن الاحتمال الراجح، إلى درجة الضرورى الواجب .. أن هذه المرتبة الضعيفة فى موقف العلة الموجدة لا تتناسب مع موقف المعلول أى العالم المقطوع بوجوده واحتياجه إلى الإيجاد ... إلا إذا كان الملاحدة القائلون بعدم القطع ＝

ثم لا بد أيضا من أن يكون إثبات وجود هـذا الموجود الواجب ، بالطريقة العقلية لا بالطريقة التجربية الحسية التي يسميها مقلدو الغربيين منا الطريقة العلميـة ، ولا يطمئنون إلى غير تلك الطريقة . ولذا يعلق الأستاذ فريد وجدى بك إثبات وجود الله إلى نتيجة استـكشافات الباحثين فى الغرب عن العالم الروحانى .. وان تجدى تلك الاستـكشافات عندنا فى إثبات وجود الله ، لأن كل مايثبت وجوده بالتجربة يكون موجودا فقط لا موجودا واجب الوجود .. فبأى شئ يثبتون وجوب وجود ذلك الموجود الذى يثبتون وجوده بالتجربة ، ليقولوا عنه إنه الله .. فى حـين أن التجربة لاتزال قاصرة عن إثبات الوجوب لِما تُثبت وجودَه ؟.. حتى إن قصارة الباع هذه التى فى التجربة ذهبت بغلاة المشتغلين بالعلوم التجربية إلى القول باستحالة اليقين وإنـكار الحقيقة المطلقة ثم إنـكار الحاجة إليها ، والاقتناع فى العلوم والمعارف برجحان كفة الاحتمال .

فالدليل الذى يشترطه هواة الغرب منا المتلقون كل بدعة علمية أو عملية حدثت فيه كأنها وحى من السماء .. الدليل الذى يشترطه هؤلاء الغافلون لإثبات وجود الله غير مطمئنين إلى غيره ، غير كاف لهذا الإثبات أعنى إثبات وجود الموجود الأعلى الذى هو الوجود بوصف مضاعف يعبر عنه بوجوب الوجود والذى لا ينفع فيه إلا الدليـل العقلى المنطقى .. وإنما ينفع دليلهم فى إثبات وجود الموجودات الماديات . ومن هـذا كان مبلغ علمهم بأى حقيقة عبارة عن الظن الغالب والاحتمال الراجح .. والله تعـالى هو الناقض المخترق لقاعدتهم هـذه بوجوده الضرورى الواجب ، على أن يكون مثلا أعلى للحقيقة المطلقة التى ينـكرون وجودها ويقتنعون بما دونها .. ومثل هذا التدقيق

= والضرورة فى أى شىء ، لا يقتنعون بوجود العالم أيضا ويرتابون فيه مع السوفسطائية الريبيين الذين لا كلام لنا معهم وهم غير مستيقنين حتى وجودهم أنفسهم .

العلمى الإسلامى هو الذى يجدر بأن يقال عنه إنه بلغ أسمى فكرة عن الله ، لا ما قاله هيجل عن تجسد الله فى المسيح .

فأصحاب الفلسفة الحديثة الغربية المجانين ، إن أمكنهم تنزيل قيمة أية حقيقة يقينية عن مرتبتها اللائقة من الضرورة ، حتى المبادئ الأولى التى هى دعائم المعلومات البشرية مثل مبدأ العينية ومبدأ العلية (ومنها مبدأ التناقض الذى نطحه هيجل كناطح الجبل) وقد قال استوارت ميل بهذا التنزيل لما حكم بكون تلك المبادئ مبنية على التجربة ، وفى قوله عبرة عظيمة لمن يعتبر من المغالين فى قيمة الدليل التجربى ... إن أمكن مجانينَ الفلسفة الحديثة فى الغرب التنزيلُ عن قيمة كل حقيقة ثابتة، إلى مادون الضرورة المطلقة .. فلا يمكنهم تنزيل قيمة وجود الله عن درجته العُليا ، إذ ليس لأى شىء ضرورة الثبوت ما كان منها لوجود الله ، كأن هذه الضرورة ماهيته ولا نعرف نحن ماهية له غيرَها ، فماهيته متباينة مع الريب فيه .. ولهذا لا يصح أن تكون عقيدة الإيمان بالله من طراز قول القائل :

قال المنجم والطبيب كلاهما لا تُحشر الأجساد قلت إليكما
إن صح قولكما فلست بخاسر أو صح قولى فالخسار عليكما

إن كان معناه ترجيح الإيمان بالحشر الجسمانى على إنكاره عملا بالأحوط، لا لكونه الحقيقة المتيقنة .

الحاصل أن مسألة وجود الله التى لا تقبل الشك بطابعها المعروف بين علماء الإسلام أعنى « مسألة إثبات الواجب » والمقتضى أن يكون الله واجب الوجود وأن لا يكون من لا يبلغ وجوده مرتبة الوجوب أى الوجود الضرورى ... هذه المسألة تخرق أبحاث العلوم الحديثة المصدقة لفلسفة هيجل الجنونية والنافية للحقيقة المطلقة .. تخرقها وتكون مثلا أعلى لغيرها من القضايا الضرورية التى انفتح لها السبيل إلى الضرورة بفضل قضيتنا

الإلهية[1] وانفرجت المسافة بين المحال والممكن .. حين كانت الفلسفة التي تجمل الحقيقة المطلقة مستحيلة وتنكر استحالة التناقض، تحط من قيمة العلوم وتُدخل الشك في كل قضية فتنقض نفسها بنفسها حتى إن دعواها القائلة باستحالة الحقيقة المطلقة تقضي على صاحبها أن يدّعيها مرتاباً في صحتها لعدم صعودها عنده — على الأقل — فوق مرتبة الظن الذي لايغني من الحق شيئاً .. وكأن قوله تعالى «ومالهم به من علم إن يتبعون إلاالظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئا فأعرض عمن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياةالدنيا

[١] وثبت قول الفيلسوف العظيم ديكارت : « إن الله مبدأ العلم كما أنه مبدأ الوجود » وثبت أيضا أن الحكمة الدقيقة لم تكن فيما قاله شاعر الترك الكبير توفيق فكرت في شعره المعنون بالتاريخ القديم خطابا لله تعالى : « إن الشك هو أكبر أعدائك » بل الحكمة الدقيقة في عكس هذا القول أعني أن الله تعالى هو أكبر أعداء الشك ، بل عدوه الوحيد .. وانهارت دعوى احتكار اسم العلم بمعنى اليقين للقضايا المستندة إلى التجربة دون القضايا المستندة إلى الأدلة العقلية ، لأن ذلك احتكار الملاحدة القائلين بأن العلم لا يثبت وجود الله ولا ينفيه لكونه خارجا عن متناول التجربة ، ومعناه عدم استيقان العلم وجود الله ... انهارت تلك الدعوى على رؤوس المحتكرين وثبت أنه إن كان في الدنيا علم يقيني بأي شيء فإنما يكون ذلك بفضل العلم بوجود الله الذي هو في رأس العلوم اليقينية[*] لعدم قبوله الشك بطابعه الخاص أعني الواجب الوجود لقضاء حاجة العالم بطابعه الممكن الوجود ، إلى الموجد . فمن كان واجب الوجود ، قاضياً لحاجة العالم المشهود ومستغنياً بطابعه الممتاز عن مثل تلك الحاجة ، فهو الله الذي يخرق مذهب الشك في كل شيء ونفي اليقين عن كل شيء.. يخرقه بوجوب وجوده اللازم لوجود العالم وبكون سائر اليقينيات مدينا له ، بله كونه دون مبلغها .

[*] ولقد أحسن العلامة باستور في قوله عن « ليتره » الذي خلفه في الأكاديمية الفرنسية وهو يلقي خطبته المعتادة المتضمنة لمدح سلفه ، وكان ليتره أكبر تلامذة أوجوست كونت زعيم الفلسفة الإثباتية الإلحادية ، فقال منبها على الخلاف بينه وبين ليتره في الأفكار الفلسفية وعائباً على مذهب الفلسفة الإثباتية عدم مراعاته لمعلومة اللامتناهي التي هي أهم المعلومات المثبتة ، وأراد باستور بمعلومة اللامتناهي — كما نقلناه أيضا في ص ١٤٩ من الجزء الأول من هذا الكتاب — معلومة وجود الله . فكان ما قاله هذا الرجل العظيم ، عين ما قلنا هنا بعينه . والكلام على الفلسفة الإثباتية التي يعبر عنها كتاب مصر بالفلسفة الوضعية ويكبرونها بين المذاهب الفلسفية سبق في ١٤٧ — ١٤٨ و ٤٠٦

ذلك مبلغهم من العلم » ناطق بحال أصحاب الفلسفة الغربية الحديثة المنتهية فى نفى اليقين والمتدهورة إلى الإفلاس .

والفحول من فلاسفة الغرب المتأخرين الذين يتعدون حدود العقل - ولا سبب لفحولتهم عند مكبريهم غير هذا التعدى - مثل هيجل المنكر لقانون التناقض و « كانت » الذى إن لم ينكره كهيجل ولم ينكر الحقائق العقلية المطلقة كما يشهد به قوله المنقول قريبا عن القضايا الرياضية ، لكن مذهبه القائل بكون العالم دائراً حول إدراكاتنا وتابعاً لها دون العكس - وسيجىء بحثه - والذى جعله عظيما فى نظر الغرب ومقلديه من الشرقيين وجعله عندى من السوفسطائية العندية ، هذا المذهب ينطوى على كثير من المفاسد بل ينطوى على ما يتفق مع قول هيجل فى قانون التناقض . لأن الأشياء إذا كانت تابعة لإدراكاتنا كانت موجودة ومعدومة معاً عند اختلاف القائلين بوجودها وعدمها .. هؤلاء الفحول مهما كانوا قائلين بوجود الله مستدلين عليه بأدلة تخصهم - وسيجىء دليل « كانت » - فلا يكون وجود الله الذى يعترفون به ضروريا ولا يضطرهم دليلهم إلى الحكم بوجوده تفادياً من استحالة التناقضين المذكورين اللذين لا مندوحة عنهما عند فرض وجود العالم بدون وجود الله ، كما يضطرنا دليلنا إليه ؛ بناء على زوال قانون التناقض فى مذهبهم وزوال كل ضرورة مبنية على التفادى من أى استحالة . فلا يكون الله ضرورىَّ الوجود وواجبَه وإنما يكون احتمال وجوده راجحا على احتمال عدمه ، ومثله ليس بالله الذى ننشده بل ولا بالذى ينشده أصحاب العقول المتزنة من فلاسفة الغرب ، لأنهم يسمون الله تعالى « المطلق » و « الأكمل » .

فلوجود الموجود عندنا درجتان درجة الوجوب ودرجة الإمكان ولعدم المعدوم أيضا درجتان درجة الاستحالة ودرجة الإمكان وليس عند أولئك الفحول واجب ولا مستحيل بل الكل ممكن بل لافرق واضحا بين الموجود والمعدوم لاستيلاء الشك فى كل شىء على عقولهم ، فإن استيقنوا شيئاً استيقنوه يقينا غير ضرورى كعدم اليقين

فيجب على قارئ هذا الكتاب أن يميز بين الموجود الواجب والموجود الممكن وكذا بين المعدوم المستحيل والمعدوم الممكن تميزا تاما. فالعالم موجود ممكن لاضرورة لوجوده فى حد ذاته وإن كان وجوده ضروريا وواجبا بعد إرادة الله وجودَه وهذا يسمى فى تعبير علمائنا وجوبا بالغير وضرورة بشرط المحمول . والله موجود ضرورى الوجود لذاته والتناقض معدوم ضرورى العدم وكذا شريك البارى . والعنقاء معدومة لا ضرورة لعدمها[1] ومقام العقل محفوظ عندنا حفظا لمقام الدين بخلاف دين الغرب

---

[١] فالضرورة أى ضرورة الحكم فى أى قضية بمحمول تلك القضية على موضوعها ، أعلى مراتبها الضرورة المطلقة وهى منطوق القضية الأولى من أنواع القضايا الموجهة التى أحصاها المنطقيون. ومثال هذه القضية الله موجود وشريك البارى ممتنع والتناقض باطل والكل أعظم من الجزء وكل إنسان حيوان (بالنظر إلى أن الحيوان داخل فى تعريف الإنسان) وهذه الأمثلة فى درجة عالية من الضرورة وإن كان بعضها مستندا إلى البرهان وبعضها إلى البداهة .

ثم إن هناك ضرورة بالذات أى بذات الموضوع وضرورة بالغير وتدخل فى الثانى الضرورة بشرط المحمول وقد سبق منا تمثيله بوجود العالم . فالعالم موجود والوجود ضرورى له بالبداهة الحسية ما دام موجودا وإن كان عدمه ممكنا بالنظر إلى ذاته فكان فى الإمكان أن لايوجده الله فيكون معدوما كما أن فى الإمكان أيضا أن يعدمه الله بعد وجوده ، لكنه موجود بالضرورة حال وجوده ومثله كل قضية صادقة ضرورية أو غير ضرورية كائنة ما كانت قيمة ثبوت محمولها لموضوعها لأن كونها مسلمة الصدق على الأقل يقتضى هذه الضرورة أعنى الضرورة بشرط المحمول .

وهناك ضرورة مقيدة بوصف الموضوع بدلا من ذاته بأن تكون ضرورة الحكم بالمحمول على الموضوع راجعة إلى اتصاف ذات الموضوع بعنوانه وهى فوق الضرورة بشرط المحمول وإن كانت دون الضرورة الذاتية .. والقضية الدالة عليها يسميها المنطقيون المشروطة العامة التى هى ثانية الموجهات .

وإنى حينما كنت طالب العلم فى القيصرية التى هى مدينة كبيرة من مدن الأناضول سمعت أن أستاذى الشيخ محمد أمين أفندى الدوركى المعروف بداماد الحاج طرون أفندى القيصرى رحمهما الله سأله أحد مشاهير العلماء وهو الشيخ الداماد خليل افندى فى مجلس جمعهما وغيرهما من علماء المدينة وكان الثانى ينافس الأول .. سأله عن قوله تعالى « وإن من شىء إلا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم » كيف تدخل آلات اللهو فى عموم الآية المفهوم من النكرة الواقعة فى سياق النفى ؟

وعقله المتضادين . وبعض الممكنات يُستبعد وقوعه فيُظن مستحيلا عند العقل كمعجزات الأنبياء الخارقة لسنة الكون وهو خطأ إذ لا مانع لها عند العقل فهى خارقة للعادة التى هى سنة الكون لا خارقة للعقل كاجتماع النقيضين أو ارتفاعهما لأن سنة الكون من الممكنات بالنسبة إلى واضعها جل شأنه فيمكنه خرقها كما أمكنه سَنّها . ولا حاجة لمن يؤمن بالمعجزات أن يلجأ إلى القول بضرورة الإغماض عن منافاتها العقل كما لجأ الدكتور طه حسين بك فى صدر كتابه القيم « على هامش السيرة » وفيما كتبه إلىّ فى تقدير كتابى « القول الفصل » تفضلا وتصديقا لأقوالى فى إثبات المعجزات حيث قال « وإنى لا أفهم لإنكار المعجزات معنى ولا أفهم أن يحكم العقل الإنسانى الذى مهما يقوى فهو ضعيف فى أمور لا يستطيع أن يبلغ كنهها » إذ لا منافاة بين العقل والمعجزات قطعاً كما علمتَ والمنافى للعقل محال لا يقبل الوقوع . فلو قلنا بتنافى المعجزات مع العقل لوجب علينا أن لا نعترف بوقوعها . لكن العقل الإنسانى ليس بعاجز عن القيام بدوره حيال مسألة المعجزات وأمثالها من أحوال النشأة الآخرة المذكورة فى كتاب الله وهو الاعتراف بها من غير تردد ، لكونه مدركا لإمكانها

فأجاب أستاذى — وكان له رسوخ فى علم المنطق — بأن القضية فى الآية مشروطة عامة وهى التى يكون مناط الحكم بمحمولها على موضوعها وصف الموضوع . فكل شىء من حيث انه شىء أى موجود يسبح بحمد الله لعدم إمكان وجوده لولا وجود الله . وتدخل فى هذا الحكم آلات اللهو أيضا من حيث ان كلا منها شىء أى موجود من الموجودات التى لم تكن موجودة لولا أن الله تعالى أوجدها . ولا يلزم من هذا أن تكون آلات اللهو تسبح لله من حيث كونها أدوات يلهى بها عن ذكر الله وينهى عنها الشرع . وقد ذكرت هذه الحكاية التى تتضمن استنباطا منطقيا عند جمع من كبار الأساتذة المصريين فلم تنل تمام ما تستحقه من الالتفات . ولعل ذلك من كون المنطق لا يقدر بمصر حق قدره لكثرة ما رماه الغافلون بأنه منطق قديم صورى ولا يدرون أن عظمة المنطق مدينة لكونه صوريا كما أن الهندسة عظيمة لكونها علما صوريا فلو كانت علما تجريبيا لكانت علما وقتيا .

بالقياس على ما نشاهده من آثار قدرة الله فى خلق السماوات والأرض وخلق الإنسان فى نشأته الأولى . وهذا الاعتراف من العقل طبيعى بل ضرورى بعد الاعتراف بوجود الله وبكون القرآن القائل «أولم يروا أن الله الذى خلق السماوات والأرض ولم يعى بخلقهن بقادر على أن يحيى الموتى» كتاب الله وخالق المعجزات وأمثالها من أحوال النشأة الآخرة ، ذلك الخالق القادر نفسه. واللازم فى إيمان العاقل بالمسائل المنصوص عليها فى الكتاب والسنة أن لا يأبى العقل عن إدراك إمكانها . وليس من اللازم أن يبلغ كنهها حتى يحتاج الإنسان فى الإيمان بها إلى إسكات عقله . فنحن المسلمين نؤمن بما نؤمن من عقائد الإسلام ومعنا عقولنا نحكّمها لتفهم إمكان ما نؤمن به لا لتبلغ كنهه .

والمقصود من هذا الكتاب ليس تثبيت عقيدة دينية إسلامية فقط ، بل تثبيت عقلية متزنة غير مضطربة يسدد بها المسلم المتعلم طريقه فى نظره الفلسفى إلى الكون وفى تقدير قيمة العقل والحس والتجربة قدرها فى معرفة الأشياء . فكما أن السلف من علماء الإسلام نخلوا فلسفة اليونان فأخذوا ما رأوه جديراً بالأخذ ونبذوا ما وراءه ثم ألّفوا ما أخذوه بما عندهم من المعقول والمنقول ، فإنى أخذت من فلسفة الغرب ما يعجبنى ويتفق مع عقلى ودينى ورفضت منها ما يعجب الناس ولا يتفق مع عقلى ودينى مع التنبيه إلى أسباب الرفض العقلية . ولم أقف عند ما رأيت نقده من الفلسفة الغربية التى نُقلت إلى الشرق ونفقت سوقها فى الأوساط الحديثة من غير تمييز لغثها من سمينها .. بل إذا وجدتُ فى فلسفتنا القديمة الإسلامية التى دخلتْ فى علم الكلام أو التصوف مالم يطمئن إليه عقلى ، لم أتردد فى نقده ورده أيضاً ، فكل بحث عرّجتُ عليه فى الكتاب أو مسألة أثبتّها فيه فقد وقع ذلك بعد وزنه بميزانين من عقلى ودينى ليجيء الكتاب من نسجهما وحدة منسجمة متماسكة الأطراف لا يغفل أوله عن آخره ولا يبعد باطنه عن ظاهره كرجل ذى خلق ومبدأ يحتفظ بهما مدى عمره . وهذا

فى حين أن عادة الناقلين إلى العربية من فلسفة الغرب حشرُها مبعثرة مضطربة فى نفسها فضلا عن عدم التئامها مع عقلية الإسلام ، فلا يستفيد منها القارئ سوى الشك والارتياب فيما كان يعرفه من قبل والاضطراب فيما عرفه من جديد . ولا يخطر بباله ولا ببال المؤلف الناقل نقد تلك الآراء والأفكار المضطربة ولو فيما لا يتفق مع الآراء والأفكار المعترَف بها فى الإسلام .. لا يخطر ذلك ببالهما لمانعين الأول نقل تلك الآراء والمذاهب مع إكبار أصحابها بدرجة تحول دون تخطر النقد . والمانع الثانى عدم معرفة الناقل والقارئ عقلية الإسلام الفلسفية أو عدم رسوخ هذه العقلية فيهما كعقلية علمية رغم كونهما مسلمين وكونهما مثقفين .

٣

ولنذكر نموذجا من فلسفة الغرب المنقولة إلى العربية يتصارع فيها العقل والدين ويكون من يريد الانتصار لأحدهما من الفلاسفة ، فى حاجة إلى أن يفت من عضد الآخر ويكون القارئ المسلم مغلوب العقل مع عقل الغرب ومغلوب الدين مع دين الغرب لغير ما سبب فى ذلك سوى التقليد الغافل :

كتب الأستاذ أحمد أمين بك وزكى نجيب محمود فى كتابهما « قصة الفلسفة الحديثة » تحت عنوان « كانت » ص ٢٤٨ :

« لم يشهد تاريخ الفكر فلسفة بلغت من السيادة والسيطرة على الأفكار فى عصر من العصور ما بلغته فلسفة « عمانوئيل كانت » من النفوذ فى القرن التاسع عشر ؛ فلقد تمخض ذلك الفيلسوف بعد ستين عاما قضاها فى النمو المتدرج المتزن عن كتابه المشهور « نقد العقل الخالص » الذى يزلزل قوائم التفكير السائد والذى لا يزال أثره قويا عميقا حتى اليوم ، فلم تكن المذاهب الفلسفية التى ظهرت فى القرن التاسع عشر

والتى نادى بها شوبنهور وسپنسر ونيتشه إلا موجات سطحية يتدفق تحتها تيار قوي مكين هو تيار الفلسفة الكانتية الذى ما يزال يزداد عمقا واتساعا حتى يومنا هـذا ؛ فلقد سلّم نيتشه بكل ما جاء به « كانت » ثم أضاف عليـه ، كما أُعجب شوبنهور بذلك الـكتاب إعجاباً شديداً حتى قال عنه إنه أهم كتاب فى الأدب الألمانى ، وعنده أن الرجل يظل طفلا حتى يفهم « كانت » وما أجدرنا هنا أن نقتبس العبارة التى قالها «هيجل» عن « اسپينوزا » فنقولها عن « كانت »: «لـكى نكون فيلسوفا فلابد أن ندرس ماجاء به « كانت » أولا ... وإذن فما أحجانا أن نأخذ فى دراسة هذا الفيلسوف دراسة متقنة دقيقة . ولـكن حذار أن تعمد من فورك إلى كتب « كانت » فتنكبّ عليها بالقراءة والدرس ، فإن فعلت هـذا اختصاراً للطريق فما أنت ظافر بشيء لأن الخط المستقيم فى الفلسفة ــ كما هو فى السياسة ــ أطول الطرق بين نقطتين ؛ فإن أردت أن تقرأ « كانت » فآخر مايجب أن تقرأه هو « كانت » نفسه ، لأنه لم يعمد فيما كتب إلى السهولة والوضوح ، بل راح يتحدث فى غموض والتواء دون أن يسوق الأمثلة التى توضح ما يقول زاعماً أنها تطيل كتابه بغير جدوى . إذ هو يقصد بكتبه إلى الفلاسفة المحترفين ؛ وليس هؤلاء بحاجة إلى الشرح والإيضاح ، ومع ذلك فقد كان بين هؤلاء من ضاق بها صدرا ؛ فقد حدث أن « كانت » قد بعث بالنسخة الخطية من كتابه فى « نقد العقل الخالص » إلى صديقه « هرز » ليطلع عليها وكان « هرز » متعمقا فى دراسة الفلسفة معروفا بسعة اطلاعه وعمق تأمله ، ولـكنه مع ذلك لم يكد يقرأ الـكتاب إلى نصفه حتى أعاده إلى صاحبه قائلا : إنه يخشى على نفسه الجنون لو واصل قراءة الـكتاب ... فإن كان هذا شأن من اتخذ الفلسفة حرفة ، فماذا نحن صانعون ؟ لابد أن ندنوا منه فى يقظة وحذر ، وأن نبدأ السير من نقطة مختلفة على هامشه ، وبعيدة عن قلبه ولبابه ثم نلتمسَ ثغرة لننفذ منها إلى حيث ذلك الـكنز المغلق والسر المبهم العسير .

(١) من ڤولتير إلى « كانت »

« لقد كان من أثر الصيحة الداوية التي هتف بها « فرانسيس بيكون » أن اندفعت أوربا بأسرها (ماعدا روسو) تثق بالعلم وتؤمن بالمنطق فى حل كل ما يعترض الإنسانَ من مشكلات ، ولقد غالى الفرنسيون فى تمجيد العقل فى العصر الذى يسمى بعصر التنوير، والذى يمثله ڤولتير إلى حد أن اتخذ البارسيون فى ثورتهم امرأة حسناء عصرية من نساء باريس وأطلقوا عليها اسم « إلٰهة العقل » ليدلوا بتمجيدهم إياها على اطّراحهم لأساليب التفكير البالية واعتناقهم للعقل وحده به يستهدون دون أن يكون لغيره عليهم سلطان ؛ ولقد استتبع هذا التمسك بالعقل ومنطقه الكفرَ والإلحاد والنزعة المادية فى انكلترا أو فى فرنسا على السواء . فقال « هوبز » فى انكلترا : « ليس فى الوجود إلا ذرات فى فراغ » وأخذت العقيدة الدينية فى فرنسا تتقوّض وتنهار ، حتى زعموا أنهم أنزلوا الله من ملكوته فى نفس الوقت الذى أنزلوا فيه أسرة البوربون من عرشها وطغى الإلحاد فى فرنسا حتى أصبح بدعا (مودا) سائداً فى الأندية ، وحتى أخذ به رجال الكنيسة أنفسهم ؛ وهكذا غاض الإيمان فى فرنسا عندئذ وساد العقل وانتصر » .

أقول عصر التنوير وسيادةِ العقل أغاض إيمان الفرنسيين لكون الإيمان المسيحى لا يتفق مع العقل . فلو كان دينهم الإسلام كانت سيادة العقل انتصارا للايمان . ألا يرى أن ملاحدة المسلمين فى زماننا يلحدون من طريق الاستهانة بالعقل وأدلته المثبتة لوجود الله من دون رؤيته . أما قول هوبز من الملاحدة المتمسكين بالعقل فلم يكن له عقل يعرف به طريق التمسك بالعقل .

نعود إلى النقل عن « قصة الفلسفة الحديثة » : « ولكن هذه الهجمة العنيفة التى سُدِّدت نحو الدين فى عصر التنوير على يدى « فولتير وأقرانه لم يطُل أمدها : فليس

من اليسير أن تزحزح إيمانا يحمل معه التفاؤل والأمل، قد مد جذوره فى أفئدة الناس وقلوبهم . هيهات للعقل أن يقتلع بعاصفته هـذه الدوحة المتأصلة الراسخة ؛ ولهـذا لم يلبث الإيمان ـ الذى ظن العقل أنه قد طاح به ومحاه ـ أن عاد وشك فى أهلية القاضى الذى حكم عليه بالزوال . . . لماذا لا يتناول هذا العقل نفسَه الذى وضع نفسه موضع الحَكَم، بالاختبار كما تناول هو الدين من قبل بالتجربة والامتحان؟ ما هذا العقل الذى يأبى عليه غروره إلا أن يهدم عقيدةً عُمّرت آلاف السنين وتغلغلت فى ملايين النفوس؟ أهو حَكمٌ فصلٌ صادقٌ لا ينطق إلا بالحق ؟ أم هو عضو من أعضاء الإنسان ، وهو كأى عضو آخر محصور بقيود وظيفته ، محدود بقواه ؟ لقد حان الوقت لنحاكم القاضى، نعم لا بد أن نمتحن هذه المحكمة القاسية التى قضت بكلمةٍ على إيمانٍ فيه الأمل المبتسم الزاهر ؛ هاقد جاء الحين « لنقد العقل » على يدى « كانت » .

(٢) من « لوك » إلى « كانت »

« لقد مهد لوك وبركلى وهيوم الطريق لهذه المحاكمة التى نريدها للعقل ، إنه ارتد العقل لأول مرة فى الفكر الحديث إلى نفسه يمتحنها[1] ويختبر فى كتاب « لوك » « مقالة فى العقل البشرى » وبدأت الفلسفة تبحث فى الوسائل التى ركنت إليها ، ووثقت بها هذا الزمن الطويل فلم تعد تأمن العقلَ وداخَلها فيه الريب والشك .

« فقد انتهى لوك إلى إنكار الآراء الفطرية التى يقول دعاتها إنها تُولَد مع الإنسان كمعرفة الخير والشر مثلا وأكّد أن العقل عند ولادة الطفل يكون كالصفحة البيضاء، خالياً من كل شىء ، قابلا للانفعال بالبواعث المختلفة ، فإذا ما مرت به تجارب الحيـاة

[١] هكذا وجدنا فى الأصل والأولى تذكير الضمير الراجع إلى النفس لكونه بمعنى العين لا بمعنى الروح .

تركت فيه آثارها ؛ وطريق تلك التجارب إلى العقل هي الحواس وحدها ، وليس في خفايا العقل أثر واحد لم يسلك طريق الحواس أولا ، فالآثار الخارجية تنتقل إلى الذهن في إحساسات مختلفة ، ثم تُولِّد هذه الإحساسات شتى الآراء والأفكار ؛ وما دامت الأشياء المادية وحدها هي التي يمكن أن تنتقل عن طريق الحواس ، إذن فكل معلوماتنا مستَمَدَّة من الأجسام المادية ، دون غيرها ؛ ومعنى ذلك أن المادة عند لوك هي كل شيء .

« ثم جاء بركلي وخطا بعد ذلك خطوة جريئة ، فقد سلَّم بمقدمات لوك ولكنه اختلف وإياه في النتيجة . ألم يقل لوك إن معلوماتنا جميعاً مشتقة مما يجيء عن طريق الحواس؟ إذن فنحن لا ندرى عن الشيء الخارجي إلا الإحساسات التي تنبعث إلينا منه ، والأفكار التي تتولد من هذه الإحساسات عند وصولها إلى الذهن ؛ خذ التفاحة مثلا ، فهذا لونها يصل إليك ضوءاً عن طريق العين ، وهذه رائحتها تجيئك عن طريق الأنف ، وذاك طعمها تعلمه عن طريق الذوق ، وذلك ملمسها وشكلها يصلان إليك عن طريق أعصاب اليد ، فإذا تناول هذه التفاحة كفيف البصر علم عنها كل شيء إلا لونها ، وإذا كان فاقداً لحاستي الشم والذوق أيضا اقتصر علم التفاحة على شكلها وملمسها ، فإذا فرضنا أن أعصاب يده أصيبت بالشلل ففقدت عملها كذلك أنكر صاحبنا وجود التفاحة في يده مهما قدمت إليه من وسائل الإقناع ؛ فلولا الحواس لما كان للأشياء الخارجية وجود ، فالحواس هي التي كونتها ، ولذلك لم يتردد بركلي في إنكار المادة إنكارا تاما ، ولم يعترف بوجود شيء إلا حقيقة واحدة يحسها في نفسه ألا وهي العقل .

« أجهز بركلي على المادة فمحاها من صفحة الوجود ، وأشفق على العقل فسلم بوجوده ، ولكن جاء بعده هيوم فأبى أن يقف عند هذا الحد المتواضع من الإنكار ، وسارع إلى العقل بمعوله فألقاه في هوة العدم . ما هذا العقل الذي يتشبثُ بركلي

بوجوده ؟ ابحث فى نفسك بحثاً باطنيا ، وحاول أن تعثر على ذلك العقل باعتباره ذاتاً مستقلة فلن تعود بطائل ، ولن تصادف فى نفسك إلا سلسلة من الأفكار والمشاعر والذكريات يتلو بعضها بعضا ، فليس ثمت عقل . ولكنها عمليات فكرية وصور ذهنية لا أكثر ولا أقل ؛ وإذن فقد انهار العقل كما انهارت المادة من قبل ، وهكذا قوّضت الفلسفة بفؤوسها كل شىء ، ثم وقفت بين تلك الأنقاض الخربة لا تجد وقوداً يذكيها فقد ضاع العقل وضاعت المادة ، ولم يبق لها منهما شىء !! قرأ « كانت » ترجمة ألمانية لكتب « داڤيد هيوم » فروّعته هذه النتيجة التى قضت على الدين والعلم معا ، لأنه إن كان لا روح فلا دين وإن كان لا مادة فلا علم ، روّعته هذه النتيجة الهادمة وأيقظته من نعاسه واستسلامه للآراء القديمة على تعبيره .. هاله أن يعلن العلمُ والإيمان إفلاسهما وأن يسلّما نفسيهما إلى الشك ؛ فأعمل الفكر فى وسيلة النجاة والإنقاذ .

(٣) من روسو إلى « كانت »

« نادى رجال عصر التنوير بأن العقل ينتهى إلى تأييد المذهب المادى فأجاب بركلى بأن المادة ليس لها وجود ، ولم يكن يعلم بركلى — وهو القسيس المتبتل — أن هذا السهم الذى سدده إلى صدر الإلحاد سيرتد إلى نحره فيقضى عليه ، لم يكن يعلم أن هذه الحجة التى أبطل بها المادة ليهدم مادية الملحدين ستبطل كذلك العقل — أى الروح — فتهدم روحانية المتدينين !.. فقد كان أجدر ببركلى أن يحارب الملاحدة الماديين الذين يتشبثون بالعقل ، بسلاح آخر ، فيزعم لهم أن العقل ليس هو الحكَم الذى ينتهى بقوله كل زعم وادعاء . إذ ما أكثر النتائج المنطقية التى ينتهى إليها العقل ، والتى نميل بشعورنا وفطرتنا إلى رفضها ؛ وليس هناك ما يبرر أن أنبذ ما يمليه علىّ شعورى

وفطرتى لأستمع إلى إملاء العقل المنطق وحده . مع أن هـذا العقل أحدث من ذلك الميل الغريزى عهداً وأضعف بناء ... نعم إن العقل كثيرا ما يكون خير مرشد وأفضل هاد ، لا سيما فى الحياة المدنية ، ولـكن إذا اشتدت أزمات الحياة فلابد أن نلجأ إلى الشعور والفطرة نستلهمهما الإرشاد ونستهديهما الطريق .

« هذا مانادى به چان چاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٣) الذى وقف وحده فى معمعان الحياة وآثار الحياة الهادئة فـكان ذلك داعية لطول تفكيره وعمق تأمله ، كأنما فرّ من لذعات الحقيقة المرة إلى عالم ملأه بأحلامه وخياله . وفى سنة ١٧٤٩ أجرت أكاديمية « ديجون » مسابقة بين الـكتاب فى رسالة موضوعها : « هل أدى تقدم العلوم والفنون إلى إفساد الأخلاق أم إلى إصلاحها ؟ » وأعدّت للسابق الفائز منحة فظفرت مقالة روسو بالجائزة ؛ وقد جاء فى رسالته تلك أن الثقافة أقرب إلى الشر منها إلى الخير فحيثما تنشأ الفلسفة تهبط الأخلاق « ولقد شاع بين الفلاسفة أنفسهم أنه منذ ظهر رجال العـلم اختفى أصحاب الشرف » ، « وإننى لأصرّح فى يقين أن التفكير مناقض لطبيعة الإنسان ، وأن الرجل المفكر حيوان سافل » ، إنه لخير للناس ألف مرة أن يطرحوا هـذا العقل ، وأن يعمدوا أولا إلى رياضة القلب والمحبة ؛ إن التعليم لا يخرج من الإنسان نبيلا فاضلا ، ولـكنه يُنمى ذكاءه فقط ، والذكاء أداة للشر فى أغلب الأحيان ، فأجدر بنا أن نعتمد على الغريزة والشعور لأنهما أولى بالثقة من العقل . ولقد شرح روسو فى قصته المشهورة « هلواز الجديدة » رأيه فى تفوق الشعور على العقل شرحا مفصلا .

« وهكذا حمل روسو حملته على العقل ، ومجّـد الشعور ورفع من شأنه حتى تبدل (البدْع) « المودة » فى « صالونات » باريس ، وأصبحت سيدات الطبقة الراقية مباهين برقة شعورهن ودقة إحساسهن، بعد أن كان الفخر كلّ الفخر بالعقل والتفكير

ونتج عن ذلك أن تحوّلت وجهة الأدب إلى العاطفة بعد أن كان مدارها الفكر كما استيقظ الشعور الديني فى النفوس واشتدت الحماسة له .

« وخلاصة الدعوة التى نادى بها روسو هى : أنه إذا أمكن للعقل أن ينقض العقيدة فى الله وأن ينكر الخلود ، فإن الشعور يؤيدهما ، فلماذا لا نصدق الشعور الفطرى هذا بدل أن نستسلم إلى الشك الجارف الذى يؤدى إليه العقل ؟

« قرأ « كانت » ما كتبه روسو فانصرف إليه بكل قلبه ، حتى إنه حين بدأ فى مطالعة كتابه « إميل » أبى أن يغادر داره إلى نزهته اليومية المعتادة قبل أن يفرغ من قراءة الكتاب ، ولم يكن امتناعه عن الخروج أمراً يسيراً ، وهو الذى أفرغ حياته فى قانون من حديد ، فلا يغيّر من مجرى سلوكه إلا لأخطر الأسباب .

« وجد « كانت » فى « روسو » رجلا يريد أن يشق لنفسه طريقا يفلت به من الإلحاد الذى خيّم بظلامه الحالك على النفوس فذهب إلى تفضيل الشعور على العقل ، فيما يتصل بما هو فوق الحس من الموضوعات — ولقد أراد « كانت » أن يتصدى هو أيضا لهذه المهمة الكبرى ، أراد أن ينقذ الدين من العقل وأن يخلّص العلم من الشك — فكانت تلك رسالته » .

أقول انتهى ما نقلته عن « قصة الفلسفة الحديثة » نموذجا للاضطراب السائد فى عقليات الفلاسفة الغربيين ونموذجا أيضا لاختلاف موقفى فى هذا الكتاب عن موقف عظيمين من أولئك الفلاسفة « روسو » و « كانت » رغم اتحاد الغاية التى أريد الوصول إليها ويريدانه أيضا والتى اتخذناها جميعاً المهمة الكبرى وهى إنقاذ الدين من تسلط الإلحاد . فهما أي روسو وكانت يريدان فى سبيل هذه الغاية إنقاذ الدين من العقل فيستهينان بالعقل . وأنا أريد إنقاذ العقل من استهانة المستهينين لأتمسك بأدلته المنطقية فى إثبات وجود الله . فلينظر القراء ما بين موقفى وموقفهما من الفرق!

وها غير ممكن أن لا يكونا عارفين عند إهمالهما العقل وتمسكهما بالعاطفة لمساعدة الدين، أن العقل أقوى ناصر وأعدل حاكم مسموع القول حتى عند الملاحدة المتمسكين بالعقل ضد الدين وأن العاطفة أشبه شيء بالمحاباة دون الدليل القائد إلى الحقيقة المحايدة ؛ وكذا الفطرة فى عدم صحة الوثوق بها . وإذا كان فى فطرة الإنسان حب الدين والبحث عن معبود له فهو لا يستطيع اختيار ما يستحق العبادة إلا بإعمال عقله كما فعل سيدنا إبراهيم لما جن عليه الليل ورأى كوكباً قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين ثم رأى القمر بازغا قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين ثم رأى الشمس بازغة وقال هذا ربى هذا أكبر فلما أفلت تبرأ منها أيضاً وقال فى النهاية إنى وجهت وجهى للذى فطر السماوات والأرض . وقد فعل عليه الصلاة والسلام كل هذا متمسكا بعقله وهداية ربه الذى يبحث عنه . فلو عوّلنا على فطرة الناس المجردة لرأينا كثيراً منهم يعبدون ما ينحتون من الحجر ، أو ما يرعون من البقر ...

غير ممكن أن لا يعرف مثل روسو وكانت من ذوى العقول الكبيرة أن العقل أقوى فى التميز وأعدل فى الحكم من العاطفة ، ولكن عاطفة المسيحية الموروثة من آبائهما وآباء قومهما والتى يأبى العقل قبولها بتثليثها الله وتجسيده فى المسيح وقتله فى قتله للعفو عن ذنوب البشر الذى لا يستحق العفو كما قال أحد علماء الغرب وسبق منى نقله ، وكما أقول أنا : لا يستحق خصيصاً لهذه التضحية ... هذه العاطفة المركوزة فى قلبيهما تغلبت على العقل كما أرادا وجعلتهما خصمين للعقل الذى لا يقبل ما يقبلانه . أما نقض العقل للعقيدة فى الله المفهوم من قول روسو « إذا أمكن للعقل أن ينقض العقيدة فى الله والخلود فإن الشعور يؤيدها » فلا صحة له وهو افتراء على العقل الذى لا يتناول العقيدة فى الله الصحيحة المعقولة إلا بالتأييد كما أنه لا مانع عن الخلود من ناحية العقل أصلا .

ثم إن فى الـكلمة الطويلة التى نقلتها عن « قصة الفلسفة الحديثة » نقاطا أخرى محتاجة إلى اللفت :

الأولى إكبار أصحاب القصـة (المؤلفة من مؤلفها الغربى ومترجميها الشرقيين المسلمين) لأبطال الحرب ضد العقل مثل روسو وكانت ، لا سيما الإكبار الزائد الذى خلعوه على كانت فى قولهم : « لقد حان الوقت لنحاكم القاضى (أي العقل) على يد كانت » وقولهم : « أراد كانت أن ينقذ الدين من العقل وأن يخلص العلم من الشك فـكانت تلك رسالته » .

فالذين نقلوا ما جرى فى الغرب من الحرب بين العقل والدين وما قام به فلاسفتهم المتدينون من تضحيتهم بالعقل بل دوسه تحت أقدامهم تحيزاً إلى جانب الدين ... قصوا علينا قصة الحرب المشنونة هنالك من غير تعليق عليها ، أو على تعبير أستاذ مجلة الأزهر : من غير محاولة منهم أن ينبسوا بكلمة .. كأن أصحاب القصة ولا المسلمين منهم لايعنيهم من تلك الحرب غير إحضار صورة هائلة من أوار نيرانها وإكبار فرسان ميدانها .. أو كأن ما فعله هؤلاء الفرسان الغربيون من تنكيل العقل وتخفيض صوته لإعلاء كلمة الدين ، يجدر بنا أن نطبقوه فى الشرق على ديننا وعقلنا المتفقين لنحدث بينهما حرباً أهلية شعواء .. أو كأن اتصال دين الإسلام بالعقل الذى هزمه فلاسفة الغرب فى حرب الدين والعقل ، يزرى بالإسـلام ويقضى بالحق لملاحدة الشرق الذين يعدون عيباً على علماء الـكلام المسلمين أنهم يبنون إثبات وجود الله على الدليل العقلى.

ومعنى هذا التعليق الإجمالى منا على قول أصحاب «قصة الفلسفة الحديثة» أن فلسفة كانت الرامية إلى توهين مقام العقل مخالفة لفلسفة الإسلام .

قالوا : « لقد حان الوقت لنحاكم القاضى (أى العقل) على يدى كانت ! » .

وأنا أقول إن من يحاول محاكمة العقل لفى حاجة إلى العقل وهو حسبه منها على أنها

محاولة فوق حد المُحاوِل. وقالوا : «لقد مهد لوك وبركلى وهيوم الطريق لهذه الحاكمة» أقول ليس فى مذهب بركلى مايصدّق دعوى هذا التمهيد. أما هيوم فهو حسبانى ينكر وجود هذا العالم المحسوس وينكر وجود نفسه فلا يستبعد منه إنكار العقل لاسيما وأن إنكار عقله مقرون بإنكار نفسه (١) وينكر وجود الله أيضا مع كل شئ ينكره ، وإنما المستبعد إقامة الوزن من أصحاب العقول لإنكار من ينكر عقله .

وأما « لوك » فإن التمهيد الذى يفيد « كانت » فى نقده العقل وجدوه فى مذهبه المنكر للمبادئ الأولى التى فُطر عليها الإنسان، لكن مذهب لوك فيها المسمى «بالمذهب الاختبارى الخام » والذى هو فى معنى إنكار تلك المبادئ التى اتفق العقلاء على كونها معلومة للإنسان قبل وفوق جميع معلوماته... مذهب لوك هذا أضعف المذاهب فى المبادئ وأبعدها عن الحق كما أشرنا إليه فيما يأتى فى محله من هذا الكتاب وهو مذهب لايقبله حتى « كانت » نفسه فكيف يجد فيه تمهيدا لنقده ؟

الثانية ان الذين تكلموا ضد العقل فى الكلمة المنقولة اتكأوا على أدلة خطابية لاتنهض فى المقامات اليقينية وربما على أدلة دون الخطابيات أيضا. انظر قول روسو : «إن التفكير مناقض لطبيعة الإنسان وإن الرجل المفكر حيوان سافل » أما قوله بأن تقدم العلوم مؤد إلى فساد الأخلاق وأن الثقافة أقرب إلى الشر منها إلى الخير » فجوابى عليه أنه إذا كان العلم يذهب بالإنسان إلى فساد الأخلاق والعقلُ إلى الإلحاد فهل لنا إذن أن نفضّل عدم العقل وهو الحمق أو الجنون على العقل والجهلَ على العلم فنكون حمقى لأن نؤمن بالله ورسله ونظل جهالا لأن نكون من خيار الناس ؟ وما هذه النتيجة التى يقودنا إليها منطق تلك المقدمات المنكوسة كما يقاد المُجرِم ؟ وهل هذا هو غاية كتاب

[١] أعنى أن الرجل أنكر نفسه أيضا بنفس القول الذى أنكر به عقله وقد أوضحنا ذلك فى مكان آخر من الكتاب (انظر إلى ٤١٦ — ٤٢١ من الجزء الأول) .

روسو الذى سحر « كانت » وشغله عن نزهته اليومية على الرغم من إفراغ حياته فى قانون من حديد ؟ فإن كانت هـذه الدعايات ضد العقل والعلم لترويج الدين عند الناس فهى تُسقط الدين من عيون العقلاء والمثقفين ويلزم أن يكون قائلها صديقَ الدين الأحمقَ الذى هو أضر بصديقه من العدو العاقل .

والحق الذى لا محيد عنــه أن العقل والعلم أفضل نعم الله على الإنسان وهما جماع الخير والسعادة له ولا مانع عن الشر أقوى وأنصح من العقل وأنجح من العلم. ولاأقل من أن يكون العقل والعلم قوة فى يد صاحبهما كالمال والسلاح اللذين قد يكونان أداة للشر ومع هذا فلا قائل بأن الفقر أنفع من الغنى. والعَزَل خير من التسلح . وزيادة على هـذا التشبيه فإن المال والسلاح قوة عمياء تتبع صاحبه وتساعده فى الخير والشر على السواء وإنما العاقل يستعملهما فى الخير ويكف عن استعمالها فى الشر . وإذا كان العقل خير مستشار فى استعمال غيره من القوى ففضله على صاحبه فى استعماله أى العقل نفسه وتسديدِ الطريق له أولى وأظهر ومثله العلم ، يكونُ له عند استعماله فى الخير حاثٌ[١] ومشجع من نفسه كالعقل وعند استعماله فى الشر زاجر ولائم .

أما قول أصحاب « القصة » فى خاتمة ما نقلنا عنها : « ولقد أراد « كانت » أن ينقذ الدين من العقل وأن يخلص العلم من الشك فـكانت تلك رسالته » ففيه أن هذه الرسالة لا بد أن تـكون فاشلة لاسيما فى إنقاذ الدين من العقل فإن نُجحت فمن قبيل الغلطة الناجحة ، لأنك تعلم أن مناوأة العقل للدين وفتحَ الباب بهذا الطريق إلى الإلحاد إنما يتصور فى المسيحية التى لا تتفق مع العقل ، وليس بصحيح ولا ممكن إذا كان العقل خصما لأى دين إنقاذ ذلك الدين من تلك الخصومة وإن كان المنقذ هو الفيلسوف « كانت » الذى أكبروه أى إكبار . وحديث خلاص العلم من الشك على يدى هذا الفيلسوف

[١] اسم يكون .

شبيه بحديث خلاص الدين من العقل كما ستطلع عليه فى الفصل المعقود فى مختتم الباب الأول من هذا الكتاب للنظر فى الفلسفة الحسبانية المنطوى على كلام طويل عن فلسفة « كانت » .

الثالثة أن فى مجرد هذا النموذج المنقول عن فلسفة الغرب كفاية لصاحب النظر الدقيق المحرّر عن الاستعمار الغربى النافذ فى ظاهر كثير من الشرقيين وباطنهم ، لفهم مافى فلسفة الغربيين من الضعف المعدِى عن دينهم ؛ ألا تراهم يهزمون عقولهم ويهدمونها احتفاظا منهم بدينهم بدلا من أن يصلحوا دينهم بعقولهم ؛ وترى زخرف الأدب فى فلسفتهم أكثر من الحقيقة المجردة المطلوبة فى العلوم[1] ، وفلاسفتهم أدباء أكثر منهم علماء[2] . وقد كان لهذا تأثير فى عقلية مصر الثقافية فترى كثيرين من حملة الأقلام بها يسعون لتحويل ميادين العلوم إلى مسارح الآداب ؛ ولا يندر أن تلعب قلة الأدب دورها فى تلك المسارح : فتجهر الدكتور زكى مبارك بقوله عند الرد على حملات الأستاذ الكبير محمد أحمد الغمراوى المتهمة فى دينه « قد نزعنا راية الإسلام من أيدى الجهلة (يريد علماء الدين) وصار إلى أقلامنا المرجع فى شرح أصول الدين[3] والمتأدبون لا يندر فيهم المتنقصون لخزائن الإسلام الفقهية التى ورثناها عن السلف بأصولها وفروعها ، بعدم الإناقة فى أسلوب كتابتها ، فكأنهم يبحثون لفتح حصن العلوم عن أسلحة مَطلية بالذهب بدل أسلحة من الفولاذ المحض . وكنت شبهت أمثالهم فى مقدمة الكتاب بالمرضى الذين لا يهتمون بتنفيذ ما فى تذاكر العيادة الطبية

---

[١] ولم يكن عبثا قول أصحاب « القصة » عن روسو : « كأنما فر من لذعات الحقيقة المرة إلى عالم ملأه بأحلامه وخياله .

[٢] ونحن لا نريد بالعلماء ، الذين يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون بل نريد الذين يقول الله عنهم فى كتابه إنما يخشى الله من عباده العلماء .

[٣] ومن العجب أن هذا الحامل الجديد لراية الإسلام يوجه أول حملته إلى الإسلام نفسه فيكذب نبيه عليه الصلاة والسلام فى نسبة القرآن إلى الله .

بل يلقونها فى سلة الإهمال بحجة أنها لم تُكتب على أسلوب عال من الأدب الفنى .

الرابعة محل عبرة عظيمة لأولى الأبصار منا نحن المسلمين أن نرى مبلغ علماء الغرب فى تمسكهم بدينهم المسيحى الذى لا يأتلف مع العقل ، فيتنازلون عن عقولهم لئلا يتنازلوا عن دينهم ، وهما أى العقل والدين أشرف ما يمتاز به الإنسان على غيره من الحيوان فكأنهم اختاروا أحد الأشرفَين وهو الدين ولم يبالوا بالآخر . لكن الدين الذى ينافى العقل لابد أن لا يكون حقا ولا يصح أن يعد أحدَ الأشرفين ، لأن كون الإنسان مكلفاً بالديانة لله والخضوع لسلطانه عليه مبنى على خلقه مكرّما بالعقل. فالعقل أساس الدين ومدار التكليف . وعلى هذا فيكون علماء الغرب الذين خسروا العقل حينما اختاروا الدين ، قد خسروا الأشرفين معاً بعدم إصابتهم فى اختيار الدين ، وهذا مع كونهم المثل الأعلى فى تقدير الدين قدره حتى ضحوا بعقولهم فى سبيل التمسك بدينهم وإن لم يكن الدين الحقّ . أما سفهاء الشرق الإسلامى الذين يستهينون بالعقل وأدلتهِ تقليداً للغربيين فهم المثل الأعلى فى عدم تقدير الدين قدره لكونهم يتنازلون عن عقولهم لا للاحتفاظ بدينهم بل ليتنازلوا عن دينهم المتفق مع العقل ، فلا يهم المتدينين الغربيين إلا الاحتفاظ بدينهم ولو كان ذلك على حساب عقولهم ، ولا يهم سفهاء الشرق الإسلامى إلا تقليدُ الغربيين ، فيأخذون الاستهانة بالدين من ملاحدتهم ويأخذون الاستهانة بالعقل من متدينيهم ولا يعطون دينهم ولا عقولهم المتفقَين بعضهما مع بعض ما يستحقان من التقدير فيخسرون الأشرفَينِ وخصيصاً يضيعون فرصة اتفاقهما والاحتفاظ بهما معا .. يخسرون كل ذلك احتفاظا بالتقليد المطلق للغربيين وترجيحا له على دينهم وعقولهم ، ولو تعلموا احترام العقل من ملاحدتهم واحترام الدين من متدينيهم كان أولى لهم وأجدى .

* * *

بقى أن نقول تذييلا لهذه النقاط الأربع ان المسيحية ولا كتابها المقدس لم يبقيا محفوظين كما نزلا على سيدنا المسيح عليه السلام ولم يُنقلا عنه تواتراً ولا بوجه يقرب منه فى القوة ، والمسيحية الحاضرة لا تُطَمْئِن العقل والعقلاء ، فمن نظر فى الأديان وكان له عقل وبصيرة وشىء من الخبرة بتاريخ الإســلام ، أصبح لا دينيا إن لم يُصبح مسلما . وإذا لم يؤمن بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلن يؤمن بغيره من الأنبياء عليهم السلام. ومن أجلى الدليل على ما قلته قول المسيحيين إن الدين يؤثر فى قلب الإنسان لا فى عقله ويكون الإنسان مرتبطا به من ناحية قلبه ، لا من ناحية عقــله لعدم موافقته له[1] فلا يدور الدين عنــدهم مع العقل ولا هو من المعقول فى شىء .. فى حين أن مدار التكليف عند علماء الإسلام هو العقل . وبناء على هــذا فعقلاء الغرب فى اعتقادى ورجال حكوماتهم كلهم لا دينيون[2] وعداوتهم الإسلام ناشئة من عداوتهم للدين ، لا من مسيحيتهم .. ويدل عليه عدم خصومتهم للاحدة المسلمين خصومتَهم للمسلمين . فلو كانوا مسيحيين حقيقة لمدّوا المسلمين أقرب إليهم من اللاحدة ، حتى من ملاحدتهم أنفسهم ، كما أنا نعد أهل الـكتاب أقرب إلينا من المشركين ومن اللادينيين من كل أمة .. ويدل عليه أيضا أن الإلحاد أعدى متعلمينا من الغرب ، فلماذا أعداهم الإلحاد ولم تُعْدِهم المسيحية ؟ مع أن ملاحدتنا الذين يتوغلون فى مطالعة كتب الغربيين لو علموا الإسلام قدر ما علموا من المسيحية لأسلموا ، ولـكنهم لـما جهلوا فضائل الإسلام

---

[١] كما يقول بهذا الارتباط القلبى دون العقلى الأساتذة من أعداء علم الـكلام وأنصار التصوف ، إلا أنهم يفترقون عن أشباههم المسيحيين بأنهم يميلون إلى القلب لعدم موافقة دينهم العقل ، وهؤلاء الأساتذة يميلون إلى القلب مع موافقة دينهم العقل حطا لمرتبة العقل .. فهل لنا أن نتبع قلوبنا بعقولنا أو نتبع عقولنا بقلوبنا فيكون ذلك اتباعا للهوى .

[٢] والأستاذ فرح أنطون صاحب مجلة « الجامعة » والذى ناظر الشيخ محمد عبده لا دينى أيضا وإن ادعى أنه مسيحى صميم وأنه يحترم الأديان ويرى لزومها قطعا للبشر لزوم الفضائل .

ودلائله ولم تُقنع المسيحية عقولهم وظنوا أن الإسلام يُمتنق كالمسيحية بالتقليد المحض ورأوا عقلاء الغرب لا دينيين ، أصبحوا لا دينيين تقليدا ، حتى إنهم يدّعون على الذين لا يمكنهم إنكار مواهبهم العقلية من علماء الإسلام ، استبطانَ اللادينية . وكانت قد جرت بيني وبين واحد من طلبة كلية الطب بالاستانبول حين كنت أنا أيضا طالب العلم ومُساكِنه فى غرفة واحدة ، مناقشة فى ديانة العالم الجليل المغفور له عاطف بك شارح مجلة الأحكام العدلية الذى كان يسحر حاضرى دروسه فى المعاهد والمدارس وكان كامل الإيمان كما أنه كامل العقل والعلم ، وكان يُغلّط مناقشى المجنون كماله العقلى وذكاؤه الحاد .

* * *

وبقيت مسألة أخرى هامة أذكرها فى ذيل المقدمة التى صدّرتُ بها المطلب الأول من المطالب الأربعة للباب الأول ونظرت فيها النظرة الإجمالية فى فلسفة الغرب المنتهية إلى الريبية المنافية لليقين والضرورة المنطقية والهندسية .. الريبية التى أحدثها داويدهيوم مؤسس الحسبانية الأخيرة . . أحدثها فى العالم ولقيت تأييدا وتمميا من فلسفة هيجل ولم يُسْمَع فيها إلى انتقاد كانت الذى جاء بينهما .

والنزاع فى نفى اليقين وإثباته يهمنى جدا بحيث يكون مدار هذا الكتاب إثباتَه ، كما أن الإسلام يدور على ثبوت اليقين . فنحن المسلمين لا نتردد فى الاعتراف بوجود اليقين فى معرفة البشر ونؤمن به غير جاعلين هذا الإيمان معارضاً للعقل كما جعله الغرب المسيحى ، بل مؤيدا ومساعدا فى الوصول إلى اليقين ، ولا نسمح للشك أن يتولد بين اختلاف العقل والإيمان ، كما لا نسمح لأى ريبة فى وجود الكائنات تمنع أن يكون متيقّنا من طريق البداهة الحسية ولا فى وجود الله الذى يوصلنا إليه وجود الكائنات من طريق البرهان العقلى .

أما المسألة التى أذكرها فى هـذا الذيل وأضمها موضع الدرس والبحث فهى أنه قد وقع وكان من أعجب ما وقع أن عالما كبيرا إسلاميا قال قولا فى تفسير مذهب الأشاعرة والماتريدية فى مسألة كلامية الذين يتكون أهل السنة فى الإسلام منهم، ما يشبه مذهب هيوم أو هيجل .

إذ لايتم البحث الذى وضمناه فى مدخل البرهنة على وجود الله وأطلنا الـكلام فيه والمقصود الأخص منه الرد على الريبيين والاحتفاظ بوجود اليقين الذى لايحتمل خلافَه، فى علم الإنسان والذى تبدأ الحاجة إليه من مسألة إثبات وجود الله كما يشهد به كون المعروف فى عنوان تلك المسألة بين علمائنا المتكلمين : مسألة إثبات الواجب .

لايتم البحث الموضوع فى مدخل هذه المسألة إلا بعد التعرض لدفع شبهة وقع فيها صديق المغفور له مترجم « المطالب والمذاهب » إلى اللغة التركية ، على الرغم من كونه فى طليعة العلماء المحققين الأيقاظ والأفذاذ القادرين على مناضلة الملاحدة ، وكان موته قبل سنتين خسارة فى العلم والإسلام لا تعوّض .. هـذا العالم الـكبير قال فى المقدمة القيمة التى صدر بها كتابه .

« إنى أفهم من نفى الأشاعرة والماتريدية فى بحث المعرفة الإيجابَ العقلى وتثبيتِهم العلمَ العادى، أنه ليس فى علم البشر ضرورة مطلقة منطقية ، وقيمة الإيقان واقعية غير متضمنة للضرورة والوجوب العقلى ، والتصديقات العلمية كلها قضايا واقعية أو بالتعبير المنطقى « مطلقة عامة » وعلى تعبير « كانت » « أسسه رتوريك » لأن المبدأ المطلق فاعل مختار والوجوبات كلها منبعثة عن السنة الإلهية المنفهمة من استمرار الوقوعات وإطرادها ، والإيقان لا يجاوز قيمة التجربة . فلو كان المبدأ الأول فاعلا بالإيجاب كان العلم والإيقان ضرورة ذاتية مطلقة » .

فهذا العالم الـكبير اعتبر فلاسفة الإسلام مثل الفارابى وابن سينا إيقانيين فينا

والحق بهم المعتزلة، واعتبر مسلك المتكلمين أهل السنة مثل الأشاعرة والماتريدية حسبانية قريبة من حسبانية « هيوم » وأقربَ منها إلى الإيقان . ثم قال : « وكلا المسلكين فى الإسلام له قيمته الفلسفية والدينية مع كون طريقة المتكلمين التى غلبت قيمتها الدينية موافقةً للفلسفة الحاضرة لكونها ذات علاقة بمنهج التدريب والتجربة الذى يُعتبر اليوم المنهج العلمى » .

وأنا أقول: ومن هذا انتقد صدر الدين الشيرازى مؤلف كتاب « الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة العقلية » مذهب المتكلمين النافين للعلية والمعلولية بين الكائنات والحادثات والقائلين باستناد كل شئ إلى الله من غير واسطة ، بحجة أن مذهبهم يستلزم انتفاء المعلومات اليقينية الضرورية بالمرة [1] وهذه النتيجة لمذاهب المتكلمين الأشاعرة

---

[١] قال فى مختتم الجزء الثالث من كتابه ببضع صفحات: «المتكلمون القائلون بنفى العلة والمعلول فى الموجودات وبالقدرة الجزافية (يريد به عدم تعليل أفعاله تعالى بالأغراض) ليس لأهل العلم كلام معهم لأن بناء المباحث العلمية على العلية والمعلولية وإيجاب المقدمات الحقة لنتائجها ولو لم يكن الإنتاج للشكل الأول مثلا ضروريا ولا النتيجة لازمة للمقدمتين على الهيأة المخصوصة فلا يحصل يقين فى العالم وإذ لا يقين فلا علم وإذ لا علم فلا اعتماد ولا وثوق على تحقق شئ ولا اطمئنان ولا غرض ولا غاية ولا رجوع ولا عود بل يكون الأديان والمذاهب والمساعى كلها هباء وهدرا » إلى أن قال : « وهذا الرأى قريب من آراء السوفسطائية » .

وجوابه سيفهم من الجواب على شبهة مترجم « المطالب والمذاهب » أما تطاول الرجل سفاهة على المتكلمين القائلين باستناد جميع الممكنات إلى الله ابتداء المستلزم لنفى العلية والمعلولية بين الأشياء وحصر كل علية فى إرادة الله ، فشنشنة أعرفها منه . ولنا فى هذا الكتاب مواقف التحكك بهذا المؤلف أعنى صاحب « الأسفار » والرد عليه فيما اشتط من الآراء والأفكار . وسيجئ منا تحقيق الحق فى مسألة تعليل أفعال الله تعالى .

هذا ، ويفهم منه الجواب أيضا على قول الدكتور محمد يوسف موسى كاتب المقالة المنشورة فى العدد الممتاز من مجلة الرسالة عدد ٨٦١ بعنوان « كلمات مرسلة » :

« إن ارتباط المسبب بالسبب أمر ضرورى لا شك فيه ، وقد أخطأ الغزالى خطأ بليغا لا زلنا نعانى حتى اليوم من أثره السئ على العقل والفلسفة والصالح العام للمسلمين وذلك حين حاول =

والماتريدية الذين هم صفوة علماء أهل السنة نتيجة جد عجيبة ؟ وعجيب أيضا أن العالم الكبير مترجم « المطالب والمذاهب » فهم مذهبهم كافهم الصدر الشيرازى ثم لم ينتقده عليها كما انتقده هو ، وهل شئ أعجب من أن تكون معلومات البشر لا تجاوز قضايا واقعية ومطلقة عامة ولا توجد بينها قضية واحدة تبلغ مبلغ القضايا الضرورية، فلا يقتنع أحدنا عندما اقتنع بأن الكل أعظم من الجزء على أنها قضية ضرورية يستحيل خلافها

باسم الدين هدم القول بارتباط المسببات بأسبابها ارتباطا ضروريا لا عاديا .

« نقول أخطأ الغزالى خطأ بليغا ، إذ كان من صنيعه أن وقر فى نفوس عامة المسلمين — بعد أن قرر ماقرر وهو حجة الإسلام — أن المرء قد ينجح فى حياته وهو لم يتخذ للنجاح أسبابه الضرورية سواء كان زارعا أو صانعا أو تاجرا أو رجل سياسة ودولة .

« وكان من هذا أيضا أن أخذ كثير حتى من المثقفين يتساءلون عن العلة التى من أجلها لم يحقق الله للمسلمين هذه الأيام من مظاهر القوة والسيادة ما به يؤكد أننا حقا خير أمة أخرجت للناس وأن الأسلام خير الأديان .. عن هذا يتساءلون، وينسون أن أى مسبب لا بد أن يكون له سبب، وإن خرق ذلك لن يكون إلا معجزة ، وقد مضى زمن المعجزات ، يتساءلون عن هذا وينسون أننا لسنا مؤمنين ولا مسلمين حقا » .

وإنا نرى للدكتور كاتب المقالة حق الإنحاء باللوائم على مسلمى زماننا لكن المسئول عن استحقاقهم اللام لم يكن قول الإمام الغزالى عن ارتباط المسببات بأسبابها إنه عادى لاضرورى . ولم يخطئ الغزالى فى ذلك القول خطأ كبيرا ولا صغيرا كما زعم كاتب المقالة ولا هو عنفرد فيه بل هو مذهب جميع علماء الإسلام من أهل السنة . . وإنما الخطأ العظيم فى الكاتب حيث ظن أن القول بكون الارتباط بين المسبب والسبب عاديا لا ضروريا مساو لإهمال الأسباب وانتظار المعجزة ، مع أن كون الصلة بين الأسباب ومسبباتها عادية معناه أن الله تعالى جرت سنته على خلق المسبب بجانب السبب مختارا فى خلقه لا مضطرا غير قادر على عدم الخلق مهما كان ذلك أى الخلق سنة مطردة له ، وهو الذى جعل السبب سببا والمسبب مسببا .

يعنى أن حصول المسبب معقبا للسبب يكون تابعا لإرادة الله بهذا التعقيب لا ناشئا من طبيعة الأشياء كما يعتقده الملاحدة ولا ناشئا من كونه تعالى فاعلا غير مختار فى أفعاله كما يعتقده الفلاسفة ، وعقيدتنا نحن المسلمين أن النار تحرق ما تحرقه بإذن الله والغذاء يشبع الجائع والماء يروى الظمآن بإذنه .. فهل لا يكفى كاتب المقالة أن التأمين على ارتباط المسبب بالسبب بإرادة الله الذى ربطه به ؟. وهل هو يريد الارتباط المطلق المستقل عن إرادة الله بحيث لو أراد الله أن يفك بينهما لاستعصيا =

وأن لا يعترف بما يَعترف به من أن الله تعالى موجود على أنها قضية ضرورية منطقية مستحيلة الخلاف ومعناه أنه لا يؤمن به ـ والعياذ منه ـ على أنه واجب الوجود ، وإن كان إيمانه مبنيا على استدلال عقلى يتلخص فى أنه لو لم يكن موجودا لزم التسلسل فى علل وجود الموجودات. فإذا كان مذهب الأشاعرة والماتريدية فى مبحث المعرفة القائل بأن العلم بنتيجة القياس المنطقى بعد العلم بصغراه وكبراه واستجماع شروط الإنتاج، إنما يحصل بجريان عادالله على خلق العلم بها بعد العلم بهما، لا من لزوم العلم بالنتيجة للعلم بالمقدمتين لزوما عقليا ضروريا ... إذا كان مذهب الأشاعرة والماتريدية فى ذلك خاصة ومذهب المتكلمين عامة فى كون الله تعالى فاعلا مختاراً ، لا فاعلا موجبا ، يهدم دعوى إثبات الواجب من أساسها ويهدم كل قضية ضرورية مثل الكل أعظم من الجزء ومثل المبادئ الأولى الحاصلة فى أذهان البشر بالفطرة والبداهة ، وكانت قيمة العلم بأى نتيجة للقياس

= عليه ؟ أو أن ذلك الارتباط واقع لا محالة غير متوقف على إرادة الله ولا على وجود الله ؟

وإنى انتقدت فى هذا الكتاب بعض آراء الإمام الغزالى وأقواله ، لكن قوله الذى يعده الدكتور محمد يوسف موسى خطأ بليغا قول فى غاية الصحة متفق مع أقوال المتكلمين .. وعندئذ يكون الخطأ البليغ فى تخطئته ، لاسيما إذا كان الكاتب المخطّىء المخطىء ـ على ما أظن ـ من الأزهريين الذين يستبعد منهم أن لا يعرفوا مذاهب العلماء المعتبرة فى أصول الدين .

وليس خطأ كاتب المقالة فى فهم هذه المسألة الكلامية ، من جنس خطأ صديق العالم الكبير التركى تغمده الله برحمته ، وإن كان بين الخطأين نوع تشابه فى التفكير وتقارب فى الموضوع .. ومن فروق ما بينهما أن صديق لم يعد ما فهمه من مذهب الأشاعرة والماتريدية عيباً عليهما ، حين عد الدكتور محمد يوسف موسى ما فهمه من مذهب الإمام الغزالى عيبا عليه .

ومنها أن خطأ الدكتور الأزهرى : فى فهم المذهب وعده عيبا على صاحبه وخطأ الصديق : فى تقدير الخطر المترتب على ما فهمه كما سيعرفه القارئ . وبالنظر إلى هذه الفروق يكون قول الدكتور أقرب إلى قول صاحب الأسفار رديف الفلاسفة منه إلى قول الصديق المرحوم ، وإن كان الدكتور يقول ما يقوله من غير شعور بأنه يختار مذهب الفلاسفة أو الملاحدة على مذهب علماء الإسلام .

المنطق لا يجاوز قيمة العلم التجربى الذى لا يبلغ درجة الوجوب والضرورة، لاستناده إلى تجربة جريان عادة الله على خلق العلم بالنتيجة فى عقب العلم بمقدمتى القياس، من غير ضرورة فى خلقه لكونه خالقا بالاختيار لا بالإيجاب .. فلو كان مذهب الأشاعرة والماتريدية الذى تمسكنا به مع أصحاب الفريقين لا سيما مذهبهم القائل بأن الله تعالى فاعل مختار لافاعل موجب وتمسك به أيضا ذلك العالم الكبير المترجم نفسه، ولم يتمسك به صاحب « الأسفار » لكونه من أنصار مذهب الفلاسفة دوما ـ فلا كان ذلك المذهب .

نعم ينجو من هـذه المعضلة مذهب الإمام الرازى فحسب القائل بأن العلم بنتيجة القياس المنطقى لازم للعلم بالمقدمتين لزوما عقليا ضروريا لا لزوما عاديا مبنيا على إطراد خلق الله العلم بها فى عقب العلم بهما . لكن مذهب الإمام الناجى من هذه المعضلة يقع فيها عند اتفاقه مع جمهور المتكلمين على القول بأن الله تعالى فاعل مختار وان لم يكن العلم بالنتيجة بعد العلم بالمقدمتين بخلق الله بل بلزوم العلم بها عقلا للعلم بهما ، فالعلم بالمقدمتين لا بد أن يكون بخلق الله الذى هو مختار فيه . ففى مذهبه يدخل الاختيار فى مرحلة واحدة من طريق حصول العلم الاستدلالى فى الإنسان فيمنع كونه ضروريا وفى مذهب جمهور المتكلمين يدخل فى مرحلتين فيمنع كون ذلك العلم ضروريا مرتين .

أكرر قولى لا كان مذهب الأشاعرة والماتريدية الذى يجعل مسألة اليقين عاليها سافلها على ما فهمه العالم الكبير المذكور مهما تعزى فاهم هذا المذهب كذلك بائتلافه مع مسلك العلم الحديث المبنى على التجربة ، لأن مزية الائتلاف بالمسلك العلمى الحديث لا تجبر ولا تعدل خسارة انخفاض قيمة العلوم البشرية كلها إلى ما دون الطبقة العليا من اليقين التى تتضمن الوجوب والضرورة والتى يجب أن يكون العلم بوجود الله فى تلك الطبقة إذ لا يكون الله مَن لا يكون واجبَ الوجود كما حققنا من قبل ولا يكون واجبَ الوجود من لم يثبت وجوده بدليل ينتج نتيجة ضرورية مطلقة واجبة

العلم بها[1] ولذا قلت فيما سبق إن الدليل التجربى لا يكفى فى إثبات الواجب . وأدلة وجود الله مهما كانت أدلة عقلية تفيد الوجوب والضرورة إلا أن مذهب الأشاعرة والماتريدية يبنى الانتقال من الدليل إلى النتيجة على جريان عادة الله الذى هو فى قيمة التجربة التى لا تفيد الوجوب والضرورة لكون الله فاعلا مختارا فى خلق الانتقال المذكور فى ذهن المستدل بمعنى أنه يمكنه أن لا يخلق كما أمكنه أن يخلق ؛ فيكون الأشاعرة والماتريدية قد مزجوا كل برهان عقلى بشىء من التجربة وحطوا بذلك المزج من قيمة اليقين المستفاد من البراهين . فإذن هل أقول لا كان مذهب الأشاعرة والماتريدية بل لا كان مذهب المتكلمين عامة القائلين بأن الله فاعل مختار لا فاعل موجب ؟؟

لا أقول هذا القول ولكن أقول قاتل الله التزاف إلى العلم الحديث المثبت بالتجربة الذى أضل كثيراً من المصريين باحتكار اسم العلم وصفة المثبت لنفسه من ناحية وعجزه عن إثبات مسألة وجود الله مع حمل تبعة عجزه على المسألة نفسها من ناحية أخرى، والذى كلفنا فى هذا الكتاب عقلية تفضيل التجربة لكونها أساس هذا العلم ، على البراهين العقلية .

ولا يشق علىّ تزلف الذين لا يعلمون فضل البراهين العقلية المنطقية إلى أدلة العلم الحديث التجربية ، وإنما يشق علىّ تزلف عالم كبير مثل مترجم « المطالب والمذاهب »

---

[١] بأن يستحيل خلافها لاستلزامه تسلسل العلل الممكنة ، لكن لا محال فى مذهب الأشاعرة والماتريدية أيضا إذا لم توجد ضرورة مطلقة على مافهم هذا العالم ، فهل يرضى أن يكون إله المتكلمين عامةً القائلين بأن الله فاعل مختار وفيهم هذا العالم نفسه ، غير واجب الوجود ؟ وهل يرضى بعدم الضرورة فى كون الكل أعظم من الجزء وفى كون اجتماع النقيضين محالا عنده وعند هؤلاء القائلين؟؟

رغم علمه بقيمة العلم المستفاد من الدليل التجربى النازلة واستئناسه بهذا النزول ذاهلا عما يسببه من النقص والخلل فى أدلة إثبات الواجب وفى أدلة كل مسألة يُطلب إنتاجها ضرورية . وكان المقول أنه إن سلّم بلزوم ما ذكره لمذهب الأشاعرة والماتريدية كان الواجب أن يسلّم به ممدوداً عليه أى على هذا المذهب من المعائب الشنيعة بله عدّه مزية له يتقرب بها من المذهب العلمى الحديث!! ومما شق علىّ وكان عجباً منه رده لمسلك الأشاعرة والماتريدية إلى الفلسفة الحسبانية القريبة من حسبانية « هيوم » رغم ماأبداه من الحذاقة ــ التى لا تفارق قريحته ــ فى إيجاد سند من التجربة للاستدلالات العقلية التى لا يؤمن المتعلم العصرى إلا بها ويعيب الاستدلال العقلى بأنه ينقصها .

على أنا نقدر قدر هذه التجربةالتيا كتشفها ذلك العالم الحاذق بسهولة واستخرجها من اطراد سنة الله فى خلق العلم بالنتيجة بعد خلق العلم بمقدمتى القياس المنطقى أعنى الصغرى والكبرى والتى يتفق المستدلون بالأدلة العقلية على الشعور بها بعد هذا التنبيه سواء قالوا بإسنادها إلى خلق اللهأوالى لزوم العلم بالنتيجة للعلم بالمقدمتين .. نقدر قدرها من غير تزلف إلى العلم الحديث ومن غير تسليم بتنزل قيمة العلم بالنتيجة بسبب هذه التجربة من العلم الضرورى إلى العلم التجربى ، بل نضم قيمة التجربة المكتشفة إلى قيمة الدليل العقلى فنقول كل دليل عقلى يتضمن دليلا تجربيا أيضا ويستتبعه ، نقول هكذا ونشكر ذلك العالم .

أما الإشكال العظيم الذى تعلق به ذهنه والذى لم يشعر به إشكالا ولم يقدّر الخطر المتولد منه ، فله أن استخراج عدم وجود القضية الضرورية فىعلم البشر من كون الله تعالى خالق العلم بنتيجة القياس المنطقى بعد العلم بصغراه وكبراه وكونه فاعلا مختارا لا فاعلا موجبا مضطرا فى خلق هذا العلم الثانى ولا فى خلق أى علم فى ذهن البشر ــ توهمٌ لا محل له ... والحق الذى لا ريب فيه أن علم البشر ينطوى على قضايا

ضرورية كما ذكرنا أمثلتها ونضيف إليهاهنا القضايا الرياضية والهندسية. فهل يتردد أحد ولو كان أشعرى المذهب أو ماتريديَّةً فى القول بأن كل اثنين فى اثنين يساوى أربعة قضية ضرورية مطلقة ؟ وليس مذهب الأشاعرة والماتريدية ولا مذهب المتكلمين عامة القائلين بأن الله تعالى فاعل مختار لا فاعل موجب ، مذهبَ هيجل وإن شئت فاذكر قضية « اجتماع النقيضين محال » فهل إذا حكم الإنسان بهذه القضية يحكم بها على أن منطوقها ليس بضروري أن يكون صادقا وإنما هو من قبيل الاحتمال الراجح لأن الله تعالى الذى يخلق العلم بهذه القضية وأمثالهـا فى ذهن الإنسان فاعل مختار عندنا وعند أئمتنا فى علم أصول الدين ، فاعل مختار يمكنه إذا شاء أن لا يخلقه فى أذهاننا فنصبحَ شاكِّين فى صدق تلك القضايا ونحن أناس من ذوى العقول كما كنا؟. لا، لا بل نكون عندئذ على خلاف ما نحن الآن عليه من العقول ، من طراز عقل هيجل .

نعم ونحن نسلم فى حالتنا الحاضرة وبعقولنا التى نحكم بها فى الأمور أن حصول العلم بتلك القضايا الضرورية فى الإنسان لم يكن ضروريا لـكون خالق ذاك العلم مختارا فى خلقه وفى خلق الإنسان الذى هو عالمه . فلو شاء الله لم يخلق الإسان ولو شاء مع خلقه أن يخلقه غير عالم بتلك القضايا الضرورية التى يعلمها بفطرته وبداهة عقله من غير حاجة إلى التعلم والاكتساب... كان قادراً عليه ، وكان فى داخل قدرته أيضاً بعد خلق الإنسان وتعليمه القضايا البديهية الضرورية أن لا يعلِّمه النظريات أو ما شاء منها بعدم خلق العلم بالمقدمات الموصلة إليها فى ذهنه على مذهب الإمام ومحققى الأشاعرة أو مع خلق العلم بالمقدمات أيضا على مذهب جمهورهم ، ومع كل هذه الإمكانات لامنافاة بين كون بعض العلوم البشرية ضروريا وبين كون حصول هذا العلم فيه غير ضرورى ، إذ الضرورة المنفية صفة الحصول والضرورة المعترف بها صفة العلم الحاصل . وإن شئت فقل إن خلق العلم فى الإنسان ليس بضرورى للخالق مع كون العلم المخلوق فيـه ضروريا بعد إرادة خلقه كذلك أى ضروريا .

وتوضيحه أن سنة الله الجارية على خلق العلم فى الإنسان جارية على خلقه فى درجات مختلفة من اليقين البديهى والبرهانى والتجربى والأولان ضروريان والثالث غير ضرورى. فإذا شاء الله أن يخلق فيه اليقين الضرورى البديهى خلقه كما شاء من غير أن يحوجه إلى الاستدلال والاكتساب وهذا النوع من العلم يظهر فى الإنسان مع انكشاف عقله ويكون عدده قليلا جداً. وإذا شاء أن يخلق فيه العلم الضرورى البرهانى خلقه كما شاء مع خلق العلم ببرهانه العقلى، وهذا العلم يحتاج إلى الاكتساب بالتفكير والتعلم ويختلف فى الكثرة والقلة باختلاف الأشخاص. وإذا شاء أن يخلق فيه العلم التجربى خلقه مع خلق تجربته وهو كثير أيضا ومختلف فى الكثرة باختلاف الأشخاص، ولا يمنع اللهَ عن خلق أى قسم شاء من أقسام اليقين المذكورة فيمن شاء من عباده، كونُه فاعلا مختارا لا ضرورة تدعوه إلى فعل الخلق، بل يؤيد خلقَ ما يشاء فيمن يشاء، كونُه فاعلا مختارا فى أفعاله، فالله مختار فى خلق اليقين الضرورى فى عبده بشأن أى مسألة، والعبد الذى أراد الله أن يخلق فيه اليقين الضرورى فى مسألة من المسائل يكون مضطرا فى علمها لا مختارا، إذ لا منافاة بين اختيار الخالق فى فعل الخلق واضطرار العبد فى قبول ما خلق فيه من العلم، فيكون هـذا العلم علماً ضروريا له لأن الله تعالى اختار له هذا النوع من العلم؛ غاية ما يلزم من كون الله مختارا فى خلق العلم بالنتيجة بعد العلم بمقدمتى القياس المنطقى أنه قادر أيضا على أن لا يخلقه لكن إذا أراد أن يخلقه كما هو سنته وأراد كونَه علما ضروريا كما هو سنته بعد العلم بالمقدمتين الضروريتين فلابد أن يكون كذلك. وإلا فليس الأشاعرة والماتريدية القائلون بأن الله تعالى مختار كسائر أفعاله فى خلق العلم بالنتيجة فيمن علم المقدمتين، قائلين بأن الله إذا أراد خلق العلم الضرورى بالنتيجة فى ذهن العالم بالمقدمتين لايقدر على ذلك مع أنه قادر على خلقه من غير سبق العلم بهما كما فى علم الإنسان بالبديهيات الأوليات، ولا قائلين بجواز تخلف مراد الله عن إرادته بأن أراد خلق العلم الضرورى بالنتيجة فى عبده فحصل فيه العلم

الغيرالضروري لكون الخالق مختارا وفعل الخلق غيرَ ضروريٍ له. فهل لايقدر الخالق المختار على خلق العلم الضروري في أحد ويقدر عليه الخالق المضطر؟ ولو فرض كون العلم المخلوق في الناس ضروريا أو غير ضروري، تابعا لكون الخالق مضطرا في خلقه أو مختارا، بدلا من أن يكون تابعا لإرادته لزم أن يكون كل علوم الإنسان ضروريا أي في أعلى درجات اليقين على مذهب الخصوم القائلين بأن الله تعالى فاعل موجب ولا توجد عندهم قضايا مما ذكر في موجهات المنطق دون الضرورة المطلقة كما لم توجد قضايا ضرورية للإنسان عندنا نحن القائلين بأن الله تعالى فاعل مختار كما ظنه العالم الكبير المذكور، مع أن أولئك القائلين بالإيجاب في فعل الله لا يقولون بأن كل قضية في علم الإنسان ضرورية مطلقة منطقية كما لا نقول نحن بأن كل قضية في علمه يكون فيما دون الضرورة المطلقة.

* * *

انتهى البحث الذي رأينا التنبيه عليه من اللازم قبل الشروع في إثبات وجود الله بدليله العقلي المعروف عند علمائنا المتكلمين والآن نشرع فيه: كنا قلنا في صدر هذا الباب الأول إن التعبير المشهور في علم الكلام لهذه المسألة: مسألة إثبات الواجب لكون معنى وجود الله عند علماء هذا العلم وجودَ من يجب وجوده. فوجود الله تعالى يثبت من طريق وجوبه، وليس في الموجودات ما يثبت وجوده من طريق وجوبه إلا الله، فكأن مسألة وجود الله لم يكن طريق وضعها موضع البحث أن يقال هل الله موجود؟ وإنما طريق وضعها أن يقال هل يوجد موجود يجب وجوده أم يكون كل موجود ممكنَ الوجود لا واجبه كالعالَم المشهود الذي كان في الإمكان أن لا يكون موجودا. وإنما قلت في صدر هذا القول « كأن » بناء على أن قولنا هل الله موجود؟ يؤدي أيضا إلى ذلك المعنى المقصود. لأن « الله » اسم للذات الواجبة الوجود. فإذا ثبتت الحاجة إلى وجود من يجب وجوده ولم يكف وجود الكائنات الممكنة الوجود المسماة

« بالعالم » فى إنشاء نفسها ، أوبالأوضح ولم يمكن وجود هذه الكائنات الممكنة الوجود من غير وجود موجود يجب وجوده، فذلك الموجود هو الله وهذا طريق إثبات وجوده[1]

وتوضيحه أن هذا العالم مجموعة مركبة من الموجودات إلا أن كل جزء من هذا المجموع وكذا الكل المركب منها ليس بضرورى الوجود فكان ممكنا أن لا يوجد هذا العالم من أول أمره والآن يمكن أيضا أن يطرأ عليه العدم بعد وجوده فيصبح كأن لم يكن بعد أن كان . ولا تقل كيف نحكم على العالم وهو موجود أمام أعيننا بإمكان أن لا يكون موجودا من أول أمره أو نحكم بإمكان عدمه بعد وجوده ، مع أن الماديين يدعون أن العالم لا أول له ولا آخر . لأنا مع كوننا مخالفين لهم فيما يدّعونه ، لا نمنعهم فيما نريد أن نقوله هنا عن دعواهم تلك ، وكلامنا فى أن نفرض العدم للعالم أولا وآخرا[2] فهل هذا الفرض ممكن أو غير ممكن ؟ ثم نقول لا شك فى إمكان ذلك

---

[١] ومن هذا لا يكون القائل بوجوده محتاجا إلى رؤيته إذ يثبت وجوده كثبوت قاعدة ضرورية الثبوت وهى أن ممكن الوجود لا يمكن أن يوجد بدون وجود واجب الوجود . والذى يحتاج القائل بوجوده إلى رؤيته للتثبت فى القول هو الموجود الممكن الوجود . فقد رأينا هذا العالم وقلنا بوجوده ولو أننا لم نره فما كان هناك شىء يضطرنا إلى القول بوجوده ولا بوجودنا فى ضمن وجوده . والواجب الوجود الذى نبحث عنه هو الذى يضطر العاقل عقله من دون أن يراه إلى القول بوجوده . فقد انجلت من هذا سخافة عقل الطالبين برؤية الله ليعترفوا بوجودة علميا وهم يجهلون كيف يثبت وجود واجب الوجود . فنحن فى حاجة لا إلى موجود عادى يثبت وجوده برؤيته ، بل إلى موجود واجب الوجود ولا يثبت وجوب الوجود بالرؤية لأن الوجوب لا يرى ، وإنما يثبت بالدليل العقلى الذى يضطرنا إلى القول به . فهذا العالم مع كونه موجودا محسوسا لا نقيم الدليل على وجوب وجوده كما أقمنا على وجوب وجود الله مع كونه غير مرئى . إذ لو لم يوجد العالم لم يلزم منه شىء غير عدم وجود العالم المفروض عدمه ، لكن لو لم يوجد واجب الوجود الذى لا يمكن وجود العالم بدون وجوده لزم عدم وجود هذا العالم الموجود ، وعدم وجود الموجود حال وجوده محال متضمن للتناقض . وهذا إجمال ما نذكره فى التوضيح .

[٢] استيقان الإمكان لعالم الكائنات المحسوسة والاقتناع بعدم وجوب وجوده على الرغم من وجوده المشهود ، أمر جدير بأن نقف فيه وقفة العناية، لكون إثبات وجود الله الذى هو =

بمعنى أنه لا يترتب شيء من المحالات العقلية ـ والمحال لا يكون إلا عقليا ـ على تقدير أن يكون العالم غير موجود ولا على تقدير عدم وجودنا نحن أيضا مع العالم. ولا يستطيع القائلون بأزلية العالم وأبديته أن يذكروا أي مانع عقلي يمنع وأي محال عقلي يلزم لو لم يكن العالم ـ مع ما فيه من أولئك القائلين ومنا نحن المخالفين ـ موجودا ، حتى إنا لو فرضنا قولهم بأزليته وأبديته حقا ، لما كفى ذلك وجوبَ وجوده الذي هو فوق دوام الوجود ، من حيث ان واجب الوجود لا يمكن فرض عدمه ، بخلاف دائم الوجود. ومثل هـذا الموجود الذي يمكن أن لا يكون موجودا ، لا يكون الوجود ضروريا له

= إثبات وجود موجود واحد واجب الوجود ، متوقفا على هذا الاستيقان والاقتناع ، ولكن الذين يكتبون في هذا الموضوع من أساتذة مصر لا يزالون يثيرون الشبه حول هذه النقطة اتباعا لتيارات الفلسفة الغربية . فقد قال الدكتور محمد غلاب أستاذ الفلسفة في الجامعة الأزهرية (الجزء الخامس من المجلد السادس عشر من مجلة الأزهر) عند الكلام على برهان ديكارت لوجود الله ، بعد أن نقل اعتراضات « كانت » عليه التي لم ينبس بكلمة في دفعها والتي سننقلها نحن أيضا ونرد عليها:

« هذا . ويضيف المسيو ليرو تلميذ برجسون إلى المآخذ الأربعة المتقدمة مأخذا خامسا وهو أن أساس هذا الدليل الطبيعي هو أن العالم ممكن ، وهذا شيء غير مسلم ، لأنه لا يبدو لنا شيء من الكائنات ممكنا إلا ما نجهل صلاته ببقية الأجزاء الأخرى للكون ، ولو تكشفت لنا هذه الصلات لرأينا أنه واجب يستحيل تخلفه ولأيقنا بأن ذلك الإمكان المزعوم ضرب من السذاجة نجم عن الجهل بالناموس الكوني العام الذي يربط المعلولات بالعلل ضرورة » .

أقول : لو تم ما قاله ليرو كان الخطب جللا ولم يقتصر ضرره على برهان ديكارت لإثبات وجود الله ، بل ينهار به الدليل العقلي الذي نعتمد عليه مع المتكلمين في إثبات هذا المطلب الجليل .. وكان هواة العلم الحديث يعيبون دليلنا بأنه ينقصه الاستناد إلى التجربة ، فإذا به ـ على قول ليرو ـ لا يتم من الناحية العقلية أيضا وإنما يقوم على السذاجة الفكرية . لكن الحق عندي أن ما قاله ليرو غير وارد لا علينا ولا على ديكارت وأن السذاجة الفكرية لائحة في هـذا المأخذ نفسه ، لأنا نحن القائلين مع ديكارت بإمكان العالم بجميع أجزائه ، ننظر إلى إمكان عدم كل جزء مع عدم الأجزاء الأخرى التي نجهل صلاته بها أو لا نجهل والتي يكون العالم بسبب هذه الصلات بين أجزائه مجموعة مؤلفة من المعلولات وعللها ، ولا ننظر عند القول بالإمكان إلى معلولات مجردة عن عللها أو إلى علل مجردة عن معلولاتها حتى يرد علينا استتباع كل من الأجزاء التي هي علل أو معلولات لما يتبعها =

بل قابل الانفكاك منه ، إذ لو كان ضروريا لما أمكن أن ينفك منه الوجود ، وقد قلنا إنه ممكن الانفكاك وإن لم ينفك فعلا . وإذا كان الوجود غير ضرورى له يحتاج فى كونه موجودا إلى موجود آخر يكون علة لوجوده ، إذ لا يحصل له الوجود من نفسه وإلا يلزم الرجحان من غير مرجح وقد فسرنا ذلك بالتناقض المستحيل .

فالعقل لا يُقنعه ولا يُرويه وجود هذا العالم فيُضطر إلى الاعتراف بوجود موجود آخر ليس من جنس العالم الذى لا ضرورة فى وجوده ولا فى عدمه فتستوى قابلية

= من المعلولات أو العلل استتباعا ضروريا ، بل ننظر إلى مجموعة العالم المؤلف من المعلولات والعلل فنقول بإمكانها ولا نرى أى استحالة فى فرض عدم هذه المجموعة بجملة أجزائها المرتبطة بعضها مع بعض ، ولو كان هذا الارتباط واجبا ضروريا بين الأجزاء يوجب وجود بعض منها وجود البعض الآخر . وهذا هو معنى الإمكان الذى ندعيه للعالم ، كما يقال فى أساس علم الهندسة إنه مبنى على أن كل ما ليس بمتناقض فهو ممكن .

على أن الوجوب الحاصل لوجود المعلول من وجود علته هو الذى يسمى الوجوب بالغير الذى لا ينافى الإمكان الذاتى ، لا الوجوب بالذات الذى هو مدار قطع الحاجة إلى الاستناد إلى العلة والذى لا يوجد فى غير وجود الله ، وهـذا الوجوب بالغير الحاصل لوجود المعلول من وجود علته الذى خيـل له الوجوب أيضا من وجود علته يتسلسل بتسلسل العلل ومعلولاتها التى تتألف أجزاء الـكون منها فيجعل كلا منها واجب الوجود ويخيل لمن لا يقتنع باستحالة تسلسل العلل إلى ما لا نهاية له استغناء الـكون بهذا الوجوب الموجود فى كل جزء من أجزائه عن الله الواجب الوجود . لـكنا قد قضينا بعون الله وتوفيقه فى عدة أمكنة من هذا الـكتاب على هذا التخيل مثبتين استحالة ذاك التسلسل إثباتا تقر به عين طالب الحق ويطمئن إليه قلب من له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد . وبهذا يتبين أن مأخذ « ليرو » على برهان وجود الله الذى سماه الدكتور غلاب المأخذ الخامس يرجع تمامه إلى مأخذ استحالة التسلسل الذى أثاره « كانت » على البرهان ويرجع تمام القضاء منا على مأخذ « ليرو » إلى القضاء على مأخذ « كانت » ويظهر سمو قول « إميل سسه » على أقوال أصحاب المآخذ المذكورة التى شغل أذهان الـكثيرين كما شغل ذهن الدكتور غلاب . وذلك القول الذى لم نأل جهدا فى تحبيذه فى هذا الـكتاب بكل مناسبة كما هو رأينا فى إيتاء كل ذى حق حقه : « يمكن تصور عدم وجود الله مع تصور عدم وجود العالم ، ولا يمكن تصور عدم وجود الله مع وجود العالم » .

الوجود فيه مع قابلية العدم ويحتاج وجوده إلى ترجيح هذا الجانب الذي يأتيه من ذلك الموجود ، وهذا الترجيح يكون علة وجود العالم ويكون وجوده بدون مرجحه مناقضاً لكونه لا يميل بنفسه إلى أحد الجانبين من الوجود والعدم المتساويين له . والوجود الذي استنبطناه من وجود العالم ليستند وجوده إلى ترجيحه ، يجب أن لا يحتاج وجوده إلى مرجح كما احتاج وجود العالم ، إذ لا فائدة فى استناد المحتاج إلى المحتاج . فهذا الموجود الأعلى المستغنى عن المرجح ، يُضطر العقل إلى الحكم بوجوده على الرغم من كونه غير محسوس بالأبصار ويَرى الوجودَ حقَّه أكثر من الكائنات المحسوسة ، إذ لا يصح وجودها إلا موقوفا على وجوده .. هكذا يحكم العقل إذا احتكمنا إليه ، حين كان الذين عقولهم فى أعينهم يقصرون الوجود على العالم المحسوس وينفون ماوراءه أو على الأقل يشكّون فيما وراءه .

فقد انجلى مما ذكرنا أن الموجود على نوعين موجود وجوده غير ضرورى له يمكن الانفكاك منه ويقال عنه الممكن بالاختصار . وهذا الموجود لا يوجد وحده بل موقوفا على وجود موجود يتقدمه ويعطيه الوجود ، ولهذا يدل وجوده على وجود ذلك الموجود المعطى ؛ وموجود وجوده ضرورى لا يمكن انفكاكه منه . فالأول ما سوى الله من جميع الكائنات المعبر عنه بالعالم والذى يمكن أن لا يكون موجودا كما أمكن أن يكون وكان . ولا يلزم محال عقلى من فرض عدم وجوده كما لزم من فرض عدم وجود الموجود الثانى الواجب الوجود .

فإن قلت إذا كانت علامة كون الشىء ممكن الوجود لا واجبه ، أن لا يلزم محال عقلى من فرض عدم وجوده كما لم يلزم من فرض عدم وجود العالم فما هو المحال اللازم من فرض عدم وجود الموجود الواجب الوجود ؟ قلت قد علمت أن الموجود الممكن الوجود يحتاج فى وجوده إلى موجود آخر واجبٍ وجودهُ ومعناه أنه لو لم يكن

الموجود الواجب موجودا لزم أن لا يكون العالم الموجود موجودا وهو محال عقلا مستلزم للتناقض .

ولعل القارئ لا يحتاج إلى أن يعود قائلا : «فهمنا أن الموجود الممكن الذى لم يكن الوجود ضروريا له يحتاج إلى موجود آخر يتقدمه ويعطيه الوجود، ومن أين لزم أن يكون ذلك الموجود المعطِى هو الوجودَ الواجب الوجود؟ ولم لا يجوز أن يكون هذا الموجود أيضاً موجوداً ممكنا غير ضرورى الوجود كالموجود المعطَى ؟ » لأنه يعرف أنه على هذا التقدير يكون الموجود المعطى (بالكسر) أيضاً محتاجا كالوجود المعطى (بالفتح) إلى موجود ثالث يعطيه الوجود . ولا يحصل أى نتيجة مطْمَئنة للعقل من إسناد المحتاج إلى المحتاج ومن تكرار ذلك الاستناد بين المحتاجين الكثيرين، مالم ينته الأمر إلى موجود غير محتاج فى وجوده إلى غيره، وهو الموجود الواجب الوجود الذى لانعنى بالله المنشود غيره .

فهذه خلاصة البرهان العقلى الذى سنذكره مفصلا لإثبات الواجب. وحسن ظنى بالقارئ أنه فهم المسألة من خلاصتها قبل أن يقرأ تفصيلها ، حتى إنه فهم أيضا بطلان التسلسل الذى يتضمنه اسنادُ المحتاج إلى المحتاج وتكرارهُ فى ذهنه بين المحتاجين اللذين لانهاية لعددهم والذى خفى بطلانه على عالم كبير مثل الشيخ محمد عبده وفيلسوف أكبر مثل « كانت » كما سيجئ بحثه ... فهم القارئ حقيقة البرهان من خلاصته إن شاء الله، لكن فى تفصيله فوائد أخرى تزيد طالبَ الحق إيمانا واطمئنانا ومن أجل ذلك لا نضرب عنه صفحا كما يأتى :

لنا فى إثبات وجود الله طرق متعددة أشهرها طريق العلّية وهو المعروف عند علماء الإسلام المتكلمين ويسميه فلاسفة الغرب « الدليل الكيانى » ونحن نسلك فى تقريره مسلكا وسطا بين الأسلوب القديم الكلامى والأسلوب الحديث الغربى فنقول: إنا نرى

فى العالم حادثات وتقلبات حتى إن وجودنا نحن من جملة تلك الحادثات[1] فهذه مقدمة مبنية على الإحساس والمشاهدة ومسلم بها عند أهل العلم القديم والعلم الحديث الذى يسمونه العلم المثبت . ثم ننتقل منها إلى مقدمة أخرى فنقول ولابد لكل حادث من علة. وهذه المقدمة وإن كانت لاتستند بكليتها إلى الإحساس والتجربة والمشاهدة بناء على أن العلية أمر معنوى لا يشاهَد ولا أنّا لم نشاهِد كل حادث ، إلا أنها ليست دون المقدمة الأولى المبنية على الحس فى القوة بل أقوى منها ، لأن حصول العلم بالمحسوس بواسطة الإحساس يتوقف عند التحليل العلمى على تصديق هذه المقدمة الثانية كما سبق بيانه . ولهذا يحق القول بأن الشبهة فى مبدأ العلية تستلزم الشبهة فى وجود المحسوسات .

وأصله أن هذا المبدأ القائل بلزوم علة لكل حادثة من مبادئ الذهن الأولى المدبِّرة له ؛ أعنى القضايا التى يتفق عليها عقل كل إنسان ويحكم بها قبل الحكم بسائر القضايا ويجعل لها قيمة وأهمية تجعلانها فوق كل مناقشة . وتلك القضايا للتفكر كالعضلات للمشى على تشبيه الفيلسوف « له بينج » . فكل إنسان يستخدمها وربما لا يعرفها فى حالته الابتدائية أي يستخدمها من حيث لا يشعر ، وهى آخِرُ تأمين على ما يعرف الإنسان وما يريد أن يعرفه من الحقائق ، ولولاها لما تقررت أى حقيقة فى الأذهان . قال أرسطو: « للمبادئ الأولى خصلتان الأولى عدم احتياجها إلى الإثبات بالدليل ، والثانية كونها معلومة بيقين أعلى من جميع النتائج التى يمكن أن تُستنتج منها لأن الاستنتاج يجرى اليقين والمبادئ معادنه » . وقال أيضا : « لو احتاج كل معرفة إلى البرهنة لاستحال العلم » أى للزم التسلسل فى البراهين . انظر كيف تنبه أرسطو لبطلان التسلسل قبل أربعة وعشرين قرنا ، وإن لم يكن هذا البطلان مفهوما لبعض الناس حتى بعد إجماع العالَم على قبوله .

[١] كنا جنحنا فى الخلاصة السابقة إلى مسلك الإمكان ونجنح فى التفصيل إلى مسلك الحدوث لكونه أوضح .

وجميع العلوم مدين لمبدأ العلية ، لأن العلم معرفة الشيء بسببه وبعبارة أخرى بدليله . فلولا مبدأ العلية فى الإنسان لما انبعثت نفسه إلى تحرى الأسباب والعلل وارتفعت العلوم ، وقد نبهنا فيما سبق غيرَ بعيد على أن المعرفة الحاصلة فينا بوجود الأشياء التى نراها بأعيننا ونلمسها بأيدينا فى الخارج تنبنى على مبدأ العلية ؛ ولذا قلنا إن العلم بالمقدمة العقلية القائلة بأن لكل حادثة علة أقوى من العلم بوجود المحسوسات لأن العلم بما يُبنى عليه الشيء يتقدم العلمَ بالشيء ، وقد تأيد ذلك بقول أرسطو المنقول قريبا : « إن المبادئ الأولى معلومة بيقين أعلى من جميع النتائج التى يمكن أن تستنتج منها لأن الاستنتاج مجرى اليقين والمبادئ معادنه » .

وهذا الذى ذكرنا فى أهمية المبادئ الأولى كمبدأ العلية ومبدأ التناقض مما لا خلاف فيه بين المذاهب الفلسفية وإنما الخلاف فى أن تلك المبادئ فطرية مطلقا أو فطرية للفرد مكتسبة للنوع أو مكتسبة للفرد أيضا . وأصح المذاهب أولها كما أن الأخير أضعفها . ولِما أن الفلاسفة الإلهيين قد يستدلون على وجود الله بفطرية المبادئ فى الإنسان ، كان مذهب الملاحدة الماديين على خلاف فطريتها أى خلاف المذهب الأصح . وتفصيل البحث فى المبادئ الأولى أكثرَ من هذا نرجئه إلى محل آخر من الكتاب لئلا يشغلنا عن إتمام ما كنا بصدده من إثبات الواجب ببرهانه العقلى المشهور ، وقد كنا أوردنا أولى مقدماته المبنيةَ على الحس وثانيتَها الناطقةَ بمبدأ العلية ، ثم اشتغلنا ببيان أهمية المبادئ ومبلغِ قوتها اليقينية عند علماء الغرب .

ويمكننا بيان أن لكل حادثة علة على الطريقة المتبعة فى علم الكلام : وهى أن كل حادث يلزم أن يكون ممكنا لا مستحيلا وإلا لما حدث ، ولا واجبا وإلا لما سبقه العدم ، والممكن مالا يقتضى لذاته أن يكون موجودا ولا أن يكون معدوما ، فالوجود والعدم سيان بالنسبة إليه فإذا وُجد وُجد لعلة ترجحه له لئلا يلزم الرجحان من غير

مرجح وهو محال مستلزم لعدم تساوى الوجود والعدم فيما فُرض تساويهما فيه، وعدمُ التساوى فيما فرض فيــه التساوى يستلزم خلاف المفروض المؤدى إلى التناقض . فعلى هذه الطريقة تكون المقدمة الثانية من مقدمات البرهان على وجود الله القائلةُ بأن لكل حادثة علة ، ثابتةً بالبرهان وعلى الطريقة الأولى تــكون بديهية .

ولك أن تعتبر الاستناد إلى لزوم الرجحان من غير مرجح فى طريقة المتكلمين لإثبات الواجب ، استناداً فى المعنى إلى مبدأ العلية ثم تردَّ ذلك المبدأ إلى مبدأ التناقض بأن تقول : لولا أن لــكل حادث علة بأن حدث الحادث بنفسه من غير وجود علة لحدوثه لزم الرجحان من غير مرجح وهو تناقض محال كما علمت آنفا . ومع كون مبدأ العلية نفسِه من المبادئ الأولى المدبِّرة للذهن مستقلا عن مبدأ التناقض ومستغنياً عن الإثبات برده إليــه وتصوير خلافه فى صورة الرجحان من غير مرجح ، ففى رده إليه — كما فعله علماء الــكلام — فائدة من حيث ان مبدأ التناقض أشد المبادئ وضوحا . ولذا قال « كانت » : « أول أمارةِ حقيةِ أيِّ معرفة كونُها سالمة من التناقض » وكان علم الهندسة مبنيا على إمكان كل شيء لا تناقض فيه .

ومن هــذا نرى علماءنا المتكلمين لم يدوِّنوا المبادئ الأولى كما دونه الغربيون بل اكتفوا بإسناد كل مسألة فى المرحلة الأخيرة من مراحل إثباتها إلى أحد أمور معلومة عندهم متداولة فيما بينهم كلزوم خلاف المفروض وتحصيل الحاصل والمصادرة على المطلوب والرجحان من غير مرجح والدور والتسلسل وتوارد علتين مستقلتين على معلول واحد شخصى ، وكل هذه الأمور محال متضمن للتناقض ، حتى إن ارتفاع النقيضين الذى اعتبره الغربيون مبدأ التناوب وهو ثانى الفرعين عندهم لمبدأ العينية وأولهُما التناقض ، يمكننا أن نرده أيضا إلى التناقض الذى هو أوضح المبادئ وأقربها إلى أفهام الناس ، لأن رفع أحد النقيضين يستلزم إثبات الآخر ورفعَ الآخر يستلزم إثبات الأول فيحصل من رفعهما التناقض أي اجتماع النقيضين .

فإذا كان لابد لكل حادث من علة وإلا لزم منه الرجحان من غير مرجح ولزم منه التناقض فإما أن تكون العلة أيضا حادثة كالمعلول أوقديمة واجبة. فعلى الشق الثانى يثبت المطلوب أعنى وجود الواجب الذى يُكنى به عن الله كما يكنى عنه فى اصطلاح فلاسفة الغرب « بالمطلق » ، وعلى الشق الأول يلزم أن تكون هذه العلة القريبة المتصلة بالمعلول مستندة إلى علة أخرى بعيدة وهى علة العلة . فإن كانت هذه البعيدة قديمة واجبة ثبت المطلوب فى المرحلة الثانية ، وإن كانت ممكنة احتاجت إلى علة أخرى أبعد من الثانية التى هى علة العلة . وهكذا دواليك إلى أن تتسلسل العلل أى عللُ الحادثات الحادثةُ إلى غير نهاية فيلزمَ التسلسل المحال أو ينقطعَ التسلسل فى علة تكون قديمة واجبة ويثبتَ المطلوب .

هذاهو الدليل العقلى المنطقى القائم على المطلب الفلسفى الأعلى أعنى إثباتَ الواجب ليكون وجوده أساسا ومبدأ لوجود العالم . وكل واحدة من مقدمات الدليل يقينية ، وإن كان بعضها حسية وبعضها عقلية بديهية أو مبرهنة . وستعرف أن اليقين البرهانى لا يقل ، قوة عن اليقين الحسى التجربى بل هو أقوى منه وأقرب إلى اليقين البديهى لاقترانه بالضرورة التى لا يحوزها اليقين الحسى مهما قَوِىَ : فمقدمات هذا الدليل أدناها درجةً فى اليقينية هى المقدمة الأولى المبنية على الحس أعنى المقدمة القائلة بوجود أى حادث فى الدنيا .

فإذا كانت مقدمات الدليل يقينية كانت النتيجة المترتبة عليها أيضا يقينية إلا أن مرتبتها فى اليقين تكون على قدر أدنى المقدمات مرتبةً فيه لأن نتيجة القياس المنطقى تتبع أخس المقدمتين اللتين يتألف منهما القياس . حتى إن هذه الكائنات المحسوسة التى نسميها العالم إن لم تكن موجودة وكانت حواسنا تغالطنا فعند ذلك ينهار الدليل الذى أقمناه لإثبات وجود الله بانهيار مقدمة من مقدماته . لكننا نحمد الله على أننا لسنا

نحن ولاقراؤنا من الحسبانية الذين لايستيقنون وجود العالم وينفون اليقين فى كل شئ والذين لم يتسلط مذهبهم على فلاسفة الإسلام تسلُّطَه على الفلاسفة اليونانيين والغربيين؛ ونحمد الله أيضاً على أننا لسنا من الفكريين القائلين بأن العالم عبارة عن صور نفسية أنشأتها أذهاننا فى نفسها ومخيلاتُنا فى الخارج وهم أشباه الحسبانيين الذين يتزعمهم الفيلسوف « كانت » . كما نحمد الله على أننا لسنا من القائلين بوحدة الوجود بالمعنى المتصور عند غلاة الصوفية المتوهمين التوحيدَ العالىَ فى قولهم « لا موجود إلا الله » والمعتبرين كلمة التوحيد المعروفةَ فى الإسلام أعنى «لا إله إلا الله» توحيدَ العامة . وهذا، على الرغم من جنوح بعض العلماء لقولهم هذا وتورُّطهم فيه مثل الإمام الغزالى، جرأة عظيمة وغفلة شنيعة تجاه نص كتاب الله القائل « فاعلم أنه لا إله إلا الله » والقائل «شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط» فهل الله والملائكة وأولو العلم أيضا من العامة ؟ مع ما فى نفى وجود العالم مختلفا عن وجود الله من إعدام الدليل الذى يثبت به وجود الله عند أهل العلم وقطعِ الطريق على التفكير فى خلق السماوات والأرض الذى يحثنا عليه القرآن الحكيم. ونفيُ وجود موجود غير الله معناه إما إنكار المحسوسات وإما اتحاد كل شىء مع الله . والمعنى الأول وإن كان هو الظاهر من كلامهم فى بادئ الرأى ، لكن التحقيق الذى سنوفيه إن شاء الله فى الفصل الأول الخاص بمسألة « وحدة الوجود » من الباب الثانى لهذا الكتاب ، يريك أن مقصودهم من نفى موجود غير الله هو المعنى الثانى ، يعنون أن كل موجود نراه فى العالم هو الله من غير إنكار منهم لوجود العالم المحسوس ، وإنما ينكرون وجوده على أنه غير الله . وخلاصة مذهبهم الاتحاد الحقيقى والتغاير الاعتبارى بين الله وبين الأشياء . وعلى هذا لا تصل إليهم مؤاخذتنا بأنهم أعدموا الدليل على وجود الله بإعدام العالم ، لأنهم لم يُعدِموا الدليل وإنما ألحقوه بالمدلول . بل كيف تصل إليهم مؤاخذتنا وهم ترقوا إلى مرتبة الألوهية

مع كل جزء من أجزاء العالم المشهود !! وإن لم نكن نحن أيضا أدنى مرتبة منهم في مذهبهم الجنوني .

نعود إلى ما نحن فيه : وبمناسبة إثبات الواجب بالدليل العقلي الآنف الذكر ، يجدر بنا التنبيه على خطأ الذين يضعون المعقولاتِ المبرهنَ عليها فيما دون المحسوسات وسوف نوفّي حق هذا التنبيه في مناسبات مختلفة . فالعاقل يدرك وجود الله كما يدرك وجود المحسوسات ، أعني أن إدراك وجودها ليس أقوى من إدراك وجوده بدليله العقلي المنطقي . قال « لو يبنج » وهو من أكبر الفلاسفة الغربيين الألمان : « إن اليقين البرهاني عبارة عن اليقين البديهي الذي ينطبق على رابطة بين الحقائق المتعددة بدلا من انطباقه على حقيقة منفردة » كما في « المطالب والمذاهب » .

وقال « ديكارت » : « نحن ندرك وجود الإدراك ووجود الله المستنبطَ منه بلا واسطة ؛ أما وجود العالم فليس له مؤيد غير صدوقية الله الذي لا يحتمل أن يخدعنا فيما جعلنا ندرك وجود العالم ونعاينه »[1] .

وقول « ديكارت » هذا طور آخر في إدراك وجود الله وهو طور يليق بخواص العقلاء غير ما ذكرناه وابتكرناه في صدر هذا المطلب . وسنذكر قول ديكارت هذا في عداد طرق إثبات الواجب . أما طريق الإثبات المعروف الذي انتهينا منه قريبا فهو طريق عام يدركه متوسطو العقول كما يدركه الخواص. وإني أتحدى كل من يأبون الاعتراف بقوة هذا الدليل وقطعيته ، أن يأتوا باعتراضهم عليه من أي ناحية استطاعوا .

---

[١] على أن الفيلسوف الأرلندي « برقلي » يبني مسألة وجود الله على اليقين الحسي لأنه ينكر المادة ويقول بقيام المحسوسات بالله تعالى بعد ردها إلى المعقولات . وسيجيء منا درس مذهبه عند الكلام على فلسفة « كانت »

نعم ههنا بحث يمكن أن يخالج أذهان القارئين الأيقاظ المقبين لما كتبناه فى هذه المسألة إلى هنا بالدقة والاهتمام ، وهو أنه إذا لم تكن المقدمة الأولى من مقدمات البرهان لإثبات وجود الله فى أعلى درجات اليقين وكانت نتيجة القياس المنطق تابعة لأخس مقدماته لم يثبت بهذا البرهان وجود الله على الوجه المطلوب الذى هو أن يكون وجوده ضروريا والذى به يتحقق كونه واجب الوجود . مع أنا قد قلنا فيما كتبنا من قبل بصدد هذا البحث ولم نأل فى إيفاء البحث حقه : إنه لو لم يكن لأى قضية فى الدنيا ضرورة الثبوت فقضية وجود الله ثابتة ثبوتا ضروريا .

والجواب أن هـذه الشبهة الأخيرة التى تُلاحَظ مماستها بالضرورة اللازمة لوجود الله إنما تأتيها من فقدان الضرورة فى وجود العـالم الذى يُبنى إثبات وجود الله على وجوده ؛ وإن شئت فقل إن الشبهة فى ثبوت وجود الله على الوجه المطلوب تأتى من الشبهة فى ثبوت وجود العالم . وهذه الشبهة التى تساور وجود العالم إما أن تعتريه من خلاف الفلاسفة المرتابين فى وجود العالم المشهود أو من كون العالم موجوداً غير ضرورى الوجود لـكونه ممكنا لا واجبا . لـكنا لا نعتد بمخالَفة أولئك الفلاسفة المخالِفة لبداهة الحس ولا نشك فى وجود العالم ثم نعتبر الوجود ضروريا له مادام موجوداً . وكنا سمينا هـذا النوع من الضرورةِ الضرورةَ بشرط المحمول وهى كافية لاستلزام الضرورة المطلقة لوجود الله بناء على صدق قولنا إن كان العالم موجودا ضرورى الوجود ما دام موجودا فوجود الله ضرورى ضرورة مطلقة ليكون موجِدَ هـذا العالم المحتاج إلى الإيجاد فيندفع تأثير الشبهة الثانية أيضاً المتصلة بوجود العالم ، فى قضية وجود الله الضرورى الوجود ، ولو أعرنا للشبهة الأولى الآتية من خلاف الفلاسفة الريبيين شيئاً من الاعتداد وقلنا فى تصوير قضيتنا : «إن كان العالم موجوداً فالله موجود بالضرورة»

كفانا فى إثبات المطلوب . ولا يرد علينا انتفاء هـذه الضرورة لوجود الله على تقدير عدم وجود العالم ، لأنا لا نـكتم أن دليلنا على معرفة وجود الله هو وجود العالم.. فإذا انتفى الدليـل يكون انتفاء المدلول الذى هو معرفة وجود الله طبيعيا . وبهذا الـكلام ينقطع دابر كل شبهة تحوم حول المقدمة الأولى لدليل إثبات الواجب .

ثم يأتى دور الاعتراض المشهور على الدليل بمنع بطلان تسلسل العلل الممكنة من غيرانتهاءإلىعلة واجبة ، الذى يتوقف تمامهذا الدليلعليه، وجوابه المشهور أيضا بإقامة برهان التطبيق أو برهان التضايف علىاستحالة التسلسلالمذكورَين فى كتبالمتكلمين.

استحالة تسلسل العلل إلى ما لا نهاية له أمر مسلم من عهد أرسطو إلى زماننا . وقد صرح به كثير من فلاسفة الغرب قديما وحديثا على الرغم من أن الفيلسوف « كانت » ناقد أدلة وجود الله المعروفة على ماسنذكره مع الرد عليه ، ذكر بين وجوه انتقاده عدم التسليم باستحالة التسلسل أيضا . وقد قال « رونوويه » مؤسس الفلسفة الانتقادية الحديثة فى كتابه الذى ألفه انتقادا لفلسفة « كانت » :

« نحن نقول مع أرسطو واضع دليل المحرك الأول فىإثبات الواجب والذين جاءوا بعده ممن لايحصى عددهم من الفلاسفة، وحتى مع « كانت» نفسه أيضا بالنظر إلى أقواله فى غير هـذا الموضع وهو موضع نقده لأدلة إثبات الواجب « إن احتياج الفكر إلى الوقوف فى مرحلة ما عند رجوعه من علة إلى علة قانون من قوانين العقل » قال هكذا وعد اعتراض « كانت » سفسطة .

ولوقوع التردد من بعض العلمـاء قديما وحديثا فى التسليم ببطلان تسلسل العلل إلىغيرنهاية ، مع كون تمام الدليل المذكور القائم على إثبات الواجب متوقفا علىإبطاله ، اعتُبر من الأفضل والأسلم أن لا يحتاج دليل إثبات الواجب إلى إبطال التسلسل ؛ وزاد شيخ الفلاسفة ابن سينا ، على قول المغفور له مترجم « المطالب والمذاهب »

وصاحب المطارحات على قول صدر الدين الشيرازى مؤلف « الأسفار الأربعة » فى دليل الإمكان : أن مجموع سلسلة العلل الممكنة غير المتناهية أيضا ممكن فيحتاج إلى علة غير داخلة فى السلسلة وهو الواجب . قالوا وبهذه العلاوة يستغنى الدليل عن إبطال التسلسل[١] .

وفيه أنه لا يمكن أن يتصور المجموع لسلسلة العلل غير المتناهية . فلو كان لها مجموع كانت متناهية ، وإن سلم تصور المجموع لها فلا يسلم احتياج المجموع إلى علة لعدم وجوده فى الخارج مستقلا عن وجود آحاد العلل . ثم إن هذه العلاوة التى ادعى مخترعها ومستحسنوها أنها تغنى الدليل عن إبطال التسلسل ، ليست موجَزة كما قُررت هنا ، بل فيها طول ملأ كثيراً من الكتب الكلامية الكبيرة وأملّ بحيث يجوز أن يقول الإنسان : إن كان إثبات الواجب معلقا بها فسلام على إثبات المدعى وغلبةِ الخصم ، وإبطال التسلسل أسهل منها بكثير ، مع مايرد عليها قطعا أن علة مجموع آحاد السلسلة مجموع علل تلك الآحاد .

ويرد عليها أيضا النقض الإجمالى[٢] بسبب جريانها فى المجموع المركب من المجموع الأول وعلتِه الواجبة بعد إثبات الواجب بهذه الطريق بأن يقال علاوة على العلاوة : إن المجموع المركب من الواجب ومعلوله الذى هو مجموع هذه الكائنات الممكنة ممكن أيضا لتركبه من الواجب والممكن وكونِ المركب من الواجب والممكن ممكنا لا واجبا على قاعدة كون المركب من الداخل والخارج خارجا[٣] فيحتاج هذا المجموع

[١] فكأنه لم يمكنهم إبطال تسلسل العلل الممكنة فى ذاته فاحتاجوا إلى البحث عن علة مجموع تلك العلل المتسلسلة ليتوسلوا بها إلى وجدان ما ينشدونه من البطلان المترتب على تقدير عدم الواجب .

[٢] النقض الأجمالى اسم فى عرف علماء قانون البحث والمناظرة لشكل مخصوص من أشكال النقد .

[٣] هذه القاعدة من المبادئ العقلية التى يستند إليها علماؤنا عند اللزوم فالداخل كناية عن =

الثانى أيضا الأكبرُ من المجموع الأول ، إلى علة ... فعلّته إما نفس هذا المجموع أوجزؤه أوخارج عنه إلى آخر ماذكروه فى العلاوة الأولى ثم انتهوا إلىأن العلة خارجة وواجبة. فحينئذ يحصل مجموع ثالث مركب من المجموع الثانى الممكن وعلته الواجبة، وهو ممكن أيضا محتاج إلىالعلة .. وهكذا يُنتقل ويرتقى منمجموع إلى مجموع أكبر منه ويلزم التسلسل فى المجموعات ويصبح صاحب العلاوة الأولى الهارب من إبطال التسلسل الأول مضطراً إلىإبطال هذا التسلسل الثانى ليُنهِيَ توالىَ المجموعات الممكنة المحتاجة إلى علة ولئلا يلزم تعدد الواجب بعدد المجموعات المتسلسلة .

هذا، وأنت ترى اختلافابينالعلامة التفتازانى شارح العقائد النسفية وبين الفاضل الخيالى صاحب التعليقات الهامة على شرح العلامة ، والفاضل السيلكوتى صاحب التعليقات على تعليقات الخيالى ، فى : هل إثبات الواجب يتوقف على إبطال التسلسل أم إبطال التسلسل يتوقف علىإثبات الواجب ، وفىأن هذا الدليل المقرون بالعلاوة الذى انتقدناه دليل لإثبات الواجب مستغن عن إبطال التسلسل أم دليل لبطلان التسلسل ؟ والفاضلان اختارا الثانى فى الاختلاف الأول والأولَ فى الاختلاف الثانى .

وعندى أن الاختلاف فيما قام عليه الدليل إنما يتجه بعد ثبوت سلامة الدليل من الاعتراض ، وحيث لم يتم الدليل المرتب لإثبات الواجب من غير حاجة إلى إبطال التسلسل، ثبتت الحاجة فىإثبات الواجب إلىإبطال التسلسل وسقطت دعوى الفاضلين المذكورين فى توقف إبطال التسلسل على إثبات الواجب ، لأنه إذا توقف إبطال التسلسل على إثبات الواجب فى حين أن إثبات الواجب متوقف على إبطال التسلسل لزم الدور .

= أمر معين مثل الموضوع ، والمطلوب والخارج كناية عما هوأجنبى عنه فيكون الأول دائما أخص والثانى أعم والتركب منهما ينافى الخصوصية طبعا .

وسواء كان إثبات الواجب متوقفا على إبطال التسلسل أو كان إبطال التسلسل متوقفا على إثبات الواجب ، فيلزم أن لا يكون خلاف فى بطلان التسلسل عند المؤمنين بوجود الواجب . أما لزوم بطلانه إن كان إثبات الواجب متوقفا عليه فظاهر . وأما إذا كان بطلانه متوقفا على إثبات الواجب فلأن وجود الواجب ثابت لا محالة عندالمؤمنين ولو بدليل غير متوقف على إبطال التسلسل والمتوقف على الثابت ثابت ، فيلزم من هذا أن يكون بطلان التسلسل لا شك فيه عند المؤمنين بالله . ومنه يظهر بطلان ما ادعاه الشيخ محمد عبده وشذ فيما ادعاه شذوذا بعيدا ، من أن كل ماقيل فى إبطال التسلسل فعبارة عن أوهام وخيالات كاذبة . وسيجئ الكلام عليه مستوفى حقه .

والحق عندى أن تسلسل العلل إلى غير نهاية ظاهر البطلان بحيث لا ينبغى للعقل السليم أن يستصعبه فينحرف إلى سبيل أخرى فى إتمام الدليل على إثبات الواجب. وإنى جد متعجب من أن يكون مسألة أبطال التسلسل لاسيما تسلسل العلل قد بقيت طول تاريخ الفلسفة فى الشرق والغرب محل ثلمة وموضع شبهة فى أقوى أدلة إثبات الواجب يختلف فيها العلماء والعقلاء ولاتكفى البراهين القامة عليها فى إقناع الذين لايزالون يشكون فيها ، مهما كانوا قلة ضئيلة. وقد كنت أنا قبل بضعة وعشرين عاما بينت هذه المسألة فى كتابى « دينى مجددلر » الذى ألفته باللغة التركية . والآن ألخص ذلك البيان ، وربما أضيف مايزيده إيضاحا فأقول :

قد علمت فيما سبق قريبا أن الممكن لايوجد من غير وجود علة مرجحة لجانب وجوده المتساوى فى ذاته مع جانب عدمه. فوجوده محتاج إلى وجود علة موجدة . وتلك العلة يجب أن لاتكون من الموجودات الممكنة الوجود مثل معلولها كيلا تحتاج هى أيضا إلى علة أخرى ، بل موجودا واجب الوجود . فإذن لايوجد ممكن فى الدنيا إلا ويكون وجوده بفضل موجود آخر يتقدمه فى الوجود ويكون علة لوجوده المحتاج إلى العلة ،

فإذا نظرت في أي موجود في العالم أمكنك أن تنتقل من وجوده الممكن إلى وجود موجود واجب الوجود . فسألة إثبات الواجب بسيطة إلى هذا الحد حيث ترى كل مافي العالم موجودا يحتاج إلى موجود غير محتاج . أما إذا كان كل مايستند بعضه إلى بعض في الوجود محتاجا إلى علة موجدة بأن يكون جميع العلل والمعلولات من الممكنات المحتاجة إلى علة موجدة فالحاجة إلى العلة لاتزال باقية غير مقضية وتكون سلاسل المعلولات وعللها الممتدة إلى جانب الماضي مستندةً آحادها المتأخرة على آحادها المتقدمة ومستفيدا كل واحد منها وجوده من هذا الاستناد ، ضربا من الخيال الذي لا وجود له . فلا توجد المعلولات الأخيرة التي كل واحد منها مبدأ لسلسلة من جانب الحال ممتدةٍ إلى جانب الماضي ولا ما قبل هـذا المبدأ من العلل المتسلسلة . وقد كنا فرضنا وجود المعلولات الأخيرة ووجود سلاسل ممتدةٍ إلى جانب الماضي مؤلفة من علل تلك المعلولات الأخيرة وعلل عللها وعلل علل عللها إلى ما لا نهاية له . وهـذا خلف أي تناقض .

فإذا قلت للخصم الملحد الذي يدعي كون جميع الموجودات محتاجة إلى علةموجدة ولا يعترف بوجود واحـد واجب الوجود أي غير محتاج إلى موجد ، إذا قلت له ماذا علة وجود هذا الموجود الذي يحتاج إلى علة موجدة فأجاب بأنها وجود موجود آخر يتقدمه ويحتاج مثل الموجود الذي سألتم عن علة وجوده إلى علة موجدة ، ثم قلتَ له وماذا علة وجود ذلك الموجود المتقدم فأجاب بأنها موجود ثالث أقدم في الوجود ومثلُ الثاني في الحاجة إلى العلة الموجدة ، ولم يقطع سلسلة الجواب على هذا المنوال مهما أطلت وتوغلت في السؤال ــ فاعلم أن هذا الخصم يخدعك ويغالطك ويملك في أجوبته بما ليس من الجواب في شيء كما يخدع نفسه قبلك ويغالطه ويمله ، أعني أنه يعجز عن إراءة علة لوجود ذلك الموجود الذي سألته أولاً عن علة وجوده فيفرّ من الجواب على سؤالك غيرَ شاعر أنه يفرّ ، ثم يحاول أن يستر فراره من الجواب بإحالة الأمر على ظلمات

ماض لا بداية له ، والذى يربكه علة قبل علة ويستمر فى الإراءة حتى تحصل سلسلة من العلل لا بداية لها فليس شىء من ذلك بعلة ، إذ لا أصل لها ولا وجود .

ويمكننى تقريب ما ذكرته إلى فهم القارئ بأن أفرض التسلسل المذكور بين العلل المعدودة المتناهية ، وإن كان التسلسل فى عرف العلماء خاصا بأمور غير متناهية. فلنفرض عددها عشرا وكلٌّ واحدة منها علةً بالنسبة إلى ما بعدها ومعلولةً بالنسبة إلى ما قبلها يستند وجود المعلول الذى هو موضع البحث عن علة وجوده ، إلى العلة العاشرة ووجود العاشرة يستند إلى التاسعة والتاسعة إلى الثامنة وهكذا إلى أن تصل سلسلة الاستناد إلى العلة الأولى وتنتهىَ فيها، ثم ترى أن وجودها لا يستند إلى علة أى أنها غير موجودة لأنها غير محتاجة إلى الاستناد لعدم كونها واجبة الوجود . وإذا لم توجد الأولى لم توجد الثانية المستندة إليها وإذا لم توجد الثانية لم توجد الثالثة المستندة إليها أيضا ، وهكذا تستمر فى الرجوع من الماضى إلى الحال حتى تنتهى إلى العاشرة فتجدها غير مستندة إلى علة موجدة موجودة مع الاحتياج إليها ، ومعنى هذا أن العاشرة غير موجودة كاللاتى تقدمتها وكذا المعلول الأخير الذى فرضنا استناده إلى العاشرة غيرِ الموجودة والذى كنا بصدد البحث عن علة وجوده ، تجده لمّا يَقضِ حاجته بعد إلى العلة الموجدة، ومن أجل ذلك لم يوجد هو ولا سلسلة العلل التى تقدمته وتألفت من عشر علل وإنما وجود كل ذلك فى الوهم والخيال بفضل وسوسة الخصم المحتال الذى ربما أخطأ فغالط نفسه أيضا . وكنا قد فرضنا المعلول وسلسلة العلل موجودة فى نفس الأمر فهذا خلف .

ثم لا يجدى فى وجود المعلول وسلسلة العلل أن يُمد فيها فيزاد عدد العلل من عشر إلى مائة أو ألف أو مائة ألف أو إلى ما لا نهاية له من العدد . لأن الزيادة فى عدد العلل المحتاج نفس كل واحدة إلى علة موجدة مهما يكن مبلغها ، لا تكون إلا زيادة فى عدد المحتاجات إلى العلة غيرِ مقضيات الحاجة بالاستناد فى النهاية إلى علة موجدة غير محتاجة الى موجد وهى الواجب . فتسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى علة الوجود من غير

انتهاء إلى العلة غير المحتاجة التي هي الواجب ، أمور مخيلة لا تحصى غير متحققة الوجود بل معلق وجود كل منها على أن يوجد قبله شيء مثلُه غير متحقق الوجود لكون وجوده أيضا معلقا على وجود شيء آخر مثلِه غيرِ متحقق الوجود . فهو ليس عبارة عن سلسلة موجودات بالفعل مستند وجود المتأخر منها إلى المتقدم الموجود بجانبه ، بل سلسلة محتاجات إلى علة الوجود ولا يحصل من هذه المحتاجات المعلقة على المحتاجات موجود واحد فضلا عن موجودات غير متناهية . فالزيادة في عدد العلل المحتاجة المترتبة الآحاد بعضها على بعض ، لا تجدي أي نفع في قضاء حاجة المحتاج الذي ابتدأ منه بحث الموقف ، إن لم تضره . ولا فرق في ذلك بين الزيادة المتناهية والزيادة اللامتناهية حتى تُتصور الفائدة من تعليق الأمر بذمة اللانهاية ، وإنما فائدته التغطية على بقاء حاجة المحتاج غيرَ مقضية بإحالة إسعافه من محتاج على محتاج وتعليل الذهن بالرجوع إلى الماضي متغلغلا في أعماقه .

ولنورد لذلك مثالا : فنكتب على ورقة صفراً ، فلا شك في احتياج هذا الصفر لتكون له قيمة عددية إلى أن نكتب بجانبه من اليسار رقما أقله واحد وأكثره تسعة . ولكن لا نكتبه بل نكتب بدله صفرا ثانيا . وهذا أيضا محتاج في تقوُّمه إلى أن يوجد بجانبه من اليسار رقم يدل على عدد صحيح . فإن كتبنا في إحدى مرحلة من مراحل العشرات أو المئات أو الألوف أو أكثر من ذلك ، الرقمَ المنتظر اكتسبت منه الأصفار المكتوبة قبله قيمتها العددية ، فكأن هذا الرقم يفيض الحياة على تلك الأصفار الميتة . أما إذا لم نكتب الرقم المقوِّم للأصفار أبدا بل استمررنا في وضع صفر بعد صفر إلى ما لا نهاية له وفرضنا هذا الاستمرار في مقدورنا ، فلا تحصل لتلك الأصفار من زيادة إكثارها أيُّ قيمة ويذهب كلها هباء ، ولا ينفعها في تقويمها أن تكون أعدادها غير متناهية .

وكنت أوردت مثالا آخر في كتابي الذي ذكرته ، وهو أنك لو استقرضت جنيها

ذهبا من أحد معارفك وقد كان هو الآخر استقرضه بعينه من رجل ثالث والثالث من رابع وهلم جرّا إلى أن ينتهى أفراد الناس من دون أن تنتهى سلسلة المقرضين إلى أحـد يملك هذا الجنيه وراثة من أبيه أو اكتسابا له بصورة غير صورة الاستقراض . فذلك الجنيه لا أصل له بكل معنى التعبير ولا له وجود فى الخارج لعدم استناده فى مرحلة من مراحل استقراضه إلى أحد يملكه بالأصالة. فحكاية الاستقراض المسلسل إذن أسطورة غير واقعة . ولا إخال القارئ يظن أن لزوم استناد سلسلة الاستقراض وانتهائها إلى مالك أصلى غير مستقرض إنما نشأ من كون أفراد الإنسان الموجودة فى الدنيا متناهية ، إذ لافائدة فى زيادة عدد المستقرضين لذلك الجنيه بعينه بعضهم من بعض زيادة لا نهاية لها لإنقاذ وجوده من حاجة الاستناد إلى مالك يملكه اصالة لاقرضا . وانما تكون هذه الزيادة فى التصور غيرُ المتناهية محاولةَ تغليط الأفكار وتعليلها بوسائطِ تغليطٍ زائدةٍ إلى أن تنخدع بعدم تناهى الذين استُقرض منهم ذلك الجنيه فلا ينكشف عيب عدم وجوده ويخيلَ كأنه موجود . مع أنا قد رأينا جليا فى صورة كون المستقرضين على عدد متناه أن وجوده كذب وخيال كوجود مداوليه فيمابينهم مستقرضا بعضهم من بعض، فتكون إضافة عـدد غير متناه إلى أولئك المستقرضين إضافةَ عدد غير متناه من الأكاذيب إلى الـكذبات الأولى المتناهية، ومهما طالت سلسلة الاستقراض الذى هو عبارة عن الإدالة المجردة فلايمكن أن تلد ذهبا من العدم كأنها منجم من مناجم الذهب فلايجدى إكثار عـدد المداولين فى الخيال غير إكثار الأكاذيب ومد سلسلتها إلى مالا نهاية له . ولا ينقلب الـكذب بكثرة عدده صدقا ولو بلغت الـكثرة حدًّا غير متناه وإنما يشتد الـكذب ويتضاعف بعدد انضمام أمثاله إليه ، حتى إذا بلغ عدد الانضمام حد اللانهاية أو بالأصح إذا لم تكن غاية ونهاية لعدد الـكذب المنضم بعضه إلى بعض كان هذا غاية فى الـكذب أو بالأنسب وراء الغاية ووراء النهاية ويكون معنى التردد فى الحـكم ببطلان التسلسل الذى تتوقف صحة أشهر دليل لإثبات الواجب ، ترددًا فى تـكذيب ما هو غاية فى

الكذب أو وراء الغاية أو قولا باحتمال حصول عدد صحيح من كثرة انضمام الأصفار المحضة بعضها إلى بعض إذا كانت كثرته تبلغ حدًّا غير متناه .

ولنذكر هنا مثالا آخر وهو أنا لو فرضنا وقوف إنسان مُستندا ظهره إلى إنسان آخر واقف أيضا بحيث لو لم يكن هذا الواقف الثانى لوقع الأول على الأرض وفرضنا أن هذا الثانى أيضا مستند إلى واقف ثالث والثالث إلى رابع وهلم جرا ، فبناء على أن أفراد الإنسان متناهية فلو كان الفرد الأخير الواقف على هيأة المستند لا سند له يعتمد عليه من الأجسام الثابتة كالحائط أو الصخرة فلا شك فى أنه يقع على ظهره . وبوقوعه أيضا يقع من يستند إليه ويقع من يستند إلى من يقع ومن يستند إلى من يستند وهكذا إلى أن يقع المستند الأول المصادف لمبدأ سلسلة الاستناد من جانبنا فيقع كلهم على ظهورهم وتزول السلسلة عن آخرها لكون جميع الاستنادات التى فيها إلى غير مسند أى غير موجود إلا فى الخيال ولا يوجد هناك إنسان واحد واقف فضلا عن سلسلة الواقفين المرتبة من جميع سكان الأرض .

ثم لو فرضنا كون أفراد الإنسان غير متناهية فألفنا منهم سلسلة الواقفين المستندين بعضهم إلى بعض وفرضنا فلاة لا نهاية لطولها تسع هذه السلسلة غير المتناهية ، فهل ينفع عدم التناهى فى تثبيت سلسلة الاستناد وإقامتها ما لم تكن منتهية إلى مستند ثابت غير محتاج إلى الاستناد إلى آخر ؟ وهل يقوم عدم تناهى عدد الواقفين المستندين إلى غير مسند مقام الاستناد إلى مسند إلا فى أوهام المتوهمين الذين يخيل إليهم أن وجود واقف آخر وراء كل واقف ليسندهم من غير مسند أى من غير انتهائهم إلى واقف ثابت غير محتاج إلى الاستناد إلى آخر ، يمكّنهم من الوقوف ويقيهم السقوط والوقوع ؟ مع أن إمكان استناد أى واحد منهم إلى من خلفه استنادا صحيحا يمكّنه من الوقوف ويقيه الوقوع على الأرض متوقف على وجود مسند صحيح فى أى مرحلة من مراحل الاستناد غير محتاج إلى مسند آخر . فإذا لم يوجد هـذا المسند أبدا بل استند كل محتاج إلى

الاستناد إلى محتاج مثله وامتدت سلسلة الاستنادات غير الصحيحة إلى ما لا نهاية له ، كانت سلسلة هذا الاستناد نفسها أيضا وامتدادها إلى غير نهاية ، كلها غير صحيحة ، وكان كل استناد فى كل مرحلة خيالا كاذبا عبارة عن إقامة عدم تناهى المستندين إلى غير مسند ، مقام الاستناد إلى مسند . ألا يرى أن استنادهم فيما بينهم بهذا الشكل وهم متناهون ماصحّ لهم ولم يمنعهم من السقوط ، فكيف يمنعهم منه إذا كانوا غير متناهين مع أن كثرة الاستنادات غير الصحيحة الى حد عدم التناهى لايمكن أن تجعلها صحيحة وانما تخفى عدم صحتها من عيون الغافلين .

لا يقال استناد المحتاج إلى الاستناد إلى محتاج مثله إذا استمر إلى ما لا نهاية له ولم ينته إلى عدم الاستناد إلى شيء ، قامت هذه الاستنادات المحتاجة إلى الاستناد بفضل عدم الانتهاء إلى الخلاء ، مقام الاستناد الصحيح لعدم خلو كل استناد فيه عما يحتاج إليه من المسند وإن كان هذا المسند أيضا محتاجا إلى الاستناد إلى غيره مادام ذلك الغير موجودا فى كل مرحلة .

لأنى أقول ربما يتوهم هكذا من ينظر فى سلسلة الاستناد مستمرا بنظرته من مستند إلى مستند واجداً كل واحد منهم خلفه من يستند إليه فيتصور هذا المتوهم رجلا واقفا أمامه مستندا لا يستند إليه أحد فسمه زيدا وهو مبدأ السلسلة من جانبها الذى يلى المتوهم . ثم يتصور وراء زيد من يستند إليه زيد ونسميه عمرا ويتصور وراء عمرو بكرا ووراء بكر بشرا ووراءه خالدا . وهكذا يتخيل امتداد السلسلة صاعدا من مستند إلى مستند إلى مستند فمادامت السلسلة لاتنتهى فى أى مستند يسند ظهره إلى الخلاء بل يوجد خلف كل مستند مستند آخر يقيه السقوط فالمتوهم يزعم أن هذه السلسلة تقوم على استنادات صحيحة ، إلا أن هذه الاستنادات ليست بموجودة فى الحقيقة وانما المتوهم يُعِدُّ فى خياله لكل مستند سندا من المستند الذى يضمه وراءه مستندا بعد مستند . وهذه الأوضاع

مهما استمرت فلا تبلغ مبلغ اللاتناهى بالفعل ويكون عددها وعدد موضوعاتها متناهيا دائما كما هو الحال فى عدم تناهى الزمان من الجانب المستقبل الذى لا يكون عدم التناهى فيه إلا بالقوة ـ بمعنى أن سلسلة الاستمرار لا تقف عند حد وتقبل الزيادة دائما ـ لا بالفعل. فلو أمكنه أن يستمر فى وضع مستند بعد مستند وأمكنه أن يبلغ نهاية اللا متناهى أي الجمع بين النقيضين لكان يمكنه تصحيح هذه الاستنادات المتسلسلة . لكنه لا يتمكن من ذلك بل يعيا ويتوقف أو ينتهى عمره فى أى مرحلة من مراحل وضع المستند خلف المستند ، فعندئذ تنهار سلسلة الواقفين على بكرة أبيهم ولا تقوم لهم قائمة . وكذا الحال لو أضفنا إلى هـذا المتوهم أخلافا من المتوهمين يعملون عمله ويحاولون أن يتموا ذلك الذى لا يقبل التمام .

أما اعتبار كون الواقفين المستندين بعضهم إلى بعض موضوعين فى أمكنتهم من السلسلة موجودين من دون وضع خيالى من متوهم السلسلة ، فتخيل ذلك يتوقف على فرض وجود مسند أصلى فى الجانب الآخر من السلسلة تنتهى فيه الاستنادات المتوسطة غير الأصلية . وإلا فلا يوجد استناد واحد فضلا عن سلسلة الاستنادات اللامتناهية لعدم وجود مسند أصلى تبتدئ منه السلسلة وتستمر نازلة ومتوجهة إلى الجانب الذى يلينا ويلى متوهم السلسلة والذى هو آخر السلسلة . وهذا الاستمرار النازل عكس الاستمرار الصاعد الذى سبق تصوره قريبا والذى يمكن فيه تصور وجود السلسلة مقدرة بقدر وضع الواقفين المستندين بعضهم وراء بعض ، وساقطة على الأرض مع انقطاع مواصلة الوضع . وفى الاستمرار النازل لا يمكن تصور وجود السلسلة بالمرة .

فإن قيل ما المانع من أن يكون كل واحد من الأفراد اللامتناهية للواقفين مستندا إلى من يوجد خلفه ويقيه السقوط من غير حاجة إلى أن يوجد فى النهاية ما يكون أساسا لسلسلة الاستناد بأن يكون سندا لمن يستند إليه ولا يستند هو نفسه إلى غيره ؟

لأن كل واحد من الواقفين المستندين لمّا وَجد من يكون له سندا من ورائه بفضل عدم تناهى سلسلة الوقوف والاستناد استغنت السلسلة عن الانتهاء إلى من يكون سندا ولا يكون مستندا إلى غيره . والقول بلزوم نهاية للسلسلة ينتهى فيها الانتقال من محتاج إلى الاستناد إلى محتاج مثله ولا يمكن تكوّن السلسلة اللامتناهية كلها من المحتاجين إلى الاستناد كما لا يمكن تشكل السلسلة المتناهية منهم ، مبنى على عقيدة استحالة التسلسل ومصادرة على المطلوب .

أقول أولا المثالان اللذان أوردناهما من قبل إيضاحا لمسألة إثبات الواجب وإبطالا لما توسل به المنكرون لوجود الله الواجب من تسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى العلة كانا أقرب إلى فهم القارئ من هذا المثال الثالث الذى دخلنا فيه ووصلنا منه إلى نقطة دقيقة ، لاسيما المثال الأول أعنى مثال سلسلة الأصفار المحضة وهو أفضل الأمثلة فى هذا الباب . أما هذا المثال الثالث فهو من شدة مشابهته لمسألتنا التى أردنا إيضاحها بالمثال حتى كأنه ليس بمثال بل تعبير آخر للمسألة ، أصبح عرضة للشبهات المحتملة الحصول فى بعض الأذهان عند درس أصل المسألة .

وثانيا : هل توجد سلسلة غير متناهية مؤلفة من الموجودات المحتاجة إلى الإيجاد أو مؤلفة من الواقفين المحتاجين إلى الاستناد ؟ فإن وجدت فلا حاجة للعالم المشهود إلى وجود الواجب كما يقول المفكرون ، وإن لم توجد كان كلامهم فى تصوير سلسلة مؤلفة من المحتاجين إلى الاستناد قاضية حاجتها من نفسها بفضل عدم تناهيها ، لغوا بل مصادرة على المطلوب ذلك السلاح الذى يريدون أن يرمونا به وهو متوجه عليهم لا علينا لأنهم هم الذين استعانوا بعدم تناهى سلسلة المحتاجين فى قضاء حاجتها من نفسها مستغنية عن أمر خارج عنها فعدوا هذه السلسلة اللامتناهية كأنها موجودة فى حين أن وجودها محل النزاع بيننا . أما نحن فقد أرينا عدم صحة استناد المحتاجين إلى المحتاجين

إلى الاستناد فى سلسلة متناهية مؤلفة منهم فقط لبقاء حاجتهم إلى السندالصحيح غير مقضية . أريناه بكل جلاء ، ثم توسلنا فى إثبات عدم الإمكان لسلسلة الواقفين المحتاجين إلى الاستناد على تقدير كونها سلسلة غير متناهية أيضا ، بأن نقول زيادة المحتاجين لايمكن أن تمد قضاء لحاجتهم وان بلغوا فى الكثرة حد اللانهاية ، وإنما تكون زيادة المحتاجين زياد فى الحاجة التى هى المانعة لإمكان تشكل السلسلة . أو نقول السلسلة اللامتناهيةالتى تخيلوها موجودةً مؤلفة من الواقفين المحتاجين إلى الاستناد غير المتناهين لايمكن أن يكون لها وجود فى الخارج لكونها مؤلفة من السلاسل المتناهية المؤلفة من أولئك المحتاجين والتى أرينا جليا عدم إمكان وجودها لخلوها عما يقضى حاجة المحتاجين . والسلسلة الكبيرة المؤلفة من سلاسل صغيرة لا وجودلها ، يلزم أن تكون هى أيضا غير ممكنة الوجود .

فقد تمسكنا فى هذين القولين بأدلة عقلية حاسمة تقطع الطريق على الذين يحاولون تشكيل سلسلة الواقفين من محض المحتاجين إلى الاستناد تقطع عليهم طريق الاستعانة فى محاولتهم من فرض عدم التناهى لتلك السلسة . وليس فى أدلة القولين المذكورين شائبة من المصادرة على المطلوب، أى مراجعة محل النزاع للاستناد إليه .

بل نقول زيادة على قدر مانحتاج إليه فى هذا المقام ـ وربما تنفعنا فى مكان آخر من الكتاب ـ كيف توجد سلسلة لانهاية لها مطلقا أى ولو كانت مؤلفة من غير المحتاجين ؟ بناء على عدم وجود « اللانهاية » فكل مرحلة من مراحل السلسلة نهاية ولا يمكن الوصول ـ ولو خياليا ـ إلى مرحلة اللانهاية ، لعدم وجودها ، فلا وجود لسلسة غير متناهية ، إذ لو كانت موجودة فإما أن تتكون من سلاسل متناهية فيلزم أن تكون هى أيضا متناهية . لأن المؤلف من المتناهيات متناه ولا يتولد غير المتناهى إلى الأبد من انضمام المتناهى إلى المتناهى ؛ وإما أن تتكون من سلاسل غير متناهية ، فيتوقف وجود الكل اللامتناهى على وجود الأجزاء اللامتناهية ويلزم من

تقدم وجود الموقوف عليـه على وجود الموقوف ، تقدمُ وجودِ اللامتناهى على نفسه ولزوم تقدم الشيء على نفسه منشأ بطلان الدور عند العقلاء الذين لاشبهة لهم فى بطلان التسلسل أيضا .

فقد انجلى من هـذه التحقيقات أن حديث السلسلة اللامتناهية لاسيما المؤلفة من المحتاجين حديث خرافة ، وحديث إقامة عدم تناهى السلسلة مقام قضاء حاجتها خرافة على خرافة ، وما ذكرنا هنا من الأدلة على إبطال السلسلة اللامتناهية يمكن إضافتها إلى البراهين المعروفة التى اكتشفها العلماء لهذا الغرض كبرهان التطبيق والتضايف .

نعود من المثال إلى الممثَّل : الحاصل أن التمسك فى تعليل وجود أى موجود بسلسلة العلل الممكنة التى لا نهاية لها والتى كل واحدة منها علة بالنسبة إلى ما بعدها ومعلولة بالنسبة إلى ما قبلها ، وإن كان يكفل فى الظاهر لكل معلول مندرج فى السلسلة بعلة وجوده لكن هذا فى الحقيقة ترك كل معلول فى السلسلة ــ وفيها المعلول الأخير المبحوث عن علة وجوده ــ من غير علة . وحيث لا يوجد معلول من غير وجود علته فلا معلول ولا علة ولا سلسلة مؤلفة من المعلولات وعللها ، وإنما كل ذلك فى خيال المتخيلين . لأن وجود المعلول الأخير معلق بوجود علته ووجود علته معلق بوجود علتها ، وهكذا إلى ما لا نهاية له ، فليس لأى جزء من أجزاء السلسلة وجود متقرر بل وجود معلق بوجود ما قبله ووجود ما قبله معلق كذلك بوجود ما قبله بمعنى أنه موجود إن كان ما قبله موجودا وما قبله موجود إن كان ما قبله موجودا الخ من غير أن يكون وجود هذه الأشياء المتسلسلة إلا بعد انتهاء سلسلة التعليقات ؛ وحيث لا تنتهى السلسلة فى الجانب القبلى الذى هو جانب المبـدأ إلى ما له وجود متقرر غير محتاج إلى تعليقه بوجود غيره ، بل تستمر منتقلة من تعليق إلى تعليق ، كانت السلسلة عبارة عن تعليقات مجردة يتأخر الحكم بوجود معلقاتها

إلى وصول الذهن إلى نهاية السلسلة التى لا نهاية لها ، إذ لم يقض أى فرد من أفراد تلك المعلقات حاجتها إلى علة وجوده ودامت هذه الحاجة مستمرة منتقلة من معلق وجوده بمعلق . إلا أن الذهن لما عجز عن تعقيب هذه الأشياء المعلق وجود كل منها بوجود ما قبله تخلى عنها وخُيِّل إليه كأن السلسلة تمتد إلى ما لا نهاية له . وفى الحقيقة لا وجود للسلسلة ولا لأى جزء من أجزائها ، ووجود كل منها كوعد لا إنجاز له إلا بوعد مثله وكالمُضِيِّ فى وضع صفر بعد صفر من اليسار على ورق لا نهاية لسعته ولا لعدد الأصفار الموضوعة عليه ، بدون الانتهاء إلى عـدد صحيح . وما دامت لا تنتهى هذه التعليقات فلم يتقرر ولم يتحقق وجود أى جزء من السلسلة ، فهذه الأجزاء اللامتناهية لا يقال عنها إنها موجودات بل مرشحات للوجود كالأصفار المحضة اللامتناهية فى المثال السابق الذى هو أحسن الأمثلة لإيضاح المقام، فكما لا قيمة لأى صفر من الأصفار المنضم بعضها إلى بعض من جانب اليسار إلى أن يتبين كون هذا الانضمام المستمر منتهيا إلى عـدد صحيح أو غير منته . فإن لم ينته إليه وانقطع استمرار الأصفار انقطعت السلسلة معها معدومة القيمة ومنقطعة الأمل من تقوّمها وإن دامت الأصفار مستمرة لم ينقطع الأمل من تقومها وتقومها إنما يكون بانتهاء السلسلة فى عدد صحيح لكن الخصوم المنكرين لوجود الواجب فى موقف لا يودون تحقق القيمة المتوقعة لسلسلة الأصفار بناء على أن ذلك يؤدى إلى انقطاع السلسلة وهم يودون أن يستمر الأمل فى تقومها باستمرار السلسلة دون تحقق الأمل بتحقق القيمة ويقيمون استمرار الأمل من دون تحققه مقام التحقق. ولا يريدون أن يفهموا ما فى ذلك من إعدام القيمة بل إعدام السلسلة نفسها أيضا بالتزام عدم تناهيها، بناء على ما عرفت من عدم وجود سلسلة لا نهاية لها ، فضلا عن أنهم يريدون دوام الأمل بدوام السلسلة مع اشتراط عدم تحقق هذا الأمل لأن دوام السلسلة وكونَ هذا الدوام مطلوبا يتضمن ذلك العدم فكيف يدوم الأمل مع هذا الشرط الذى يناقضه؟

فالحق أنهم يريدون بناء هذه السلسلة على الهواء ليست لها قيمة عددية ولا رجاؤها ولا لها ولأجزائها وجود إلا فى الخيال .

كذلك سلسلة الكائنات المعلق وجود كل منها بوجود علته لكونه من الممكنات المحتاجة إلى العلة وكون علته مثله فى الحاجة إلى علة الوجود .. هذه السلسلة لا يُحكم بشأنها إلى أن يتبين أمر التعليقات المتصورة بين أجزائها التى كل جزء منهـا معلول بالنسبة إلى ما قبله وعلة بالنسبة إلى مابعده . فإن لم يستمر التعليق وانتهى فى أى مرحلة من مراحله إلى علة لا يحتاج وجودها إلى التعليق بوجود علة أخرى ، بطل التسلسل وثبت الواجب بثبوت العلة الأولى التى لا تحتاج إلى علة . وإن استمر التعليق ولم تنته السلسلة لعدم انتهاء التعليق بين أجزائها بعضها ببعض ، كانت السلسلة وأجزاؤها غير متقررة الوجود كالأصفار المحضة اللامتناهية غير المتقومة بالانتهاء إلى عدد صحيح، فكأن ذلك العدد الصحيح يفيض الحياة على تلك الأصفار إذا انتهت إليه ، وإذا لم تنته إليـه فلا حياة لها . وكذلك سلسلة الكائنات المؤلفة من العلل ومعلولاتها إذا انتهت إلى علة أولى واجبة الوجود مستغنية عن تعليق وجودها بوجود علة أخرى ، فاض منها الوجود على جميع أجزاء السلسلة فكانت السلسلة وأجزاؤها المتناهية موجودة وبطل التسلسل ببطلان عدم التناهى لكونه[1] يطلق فى عرف العلماء على تسلسل أمور غير

---

[١] وليس موقفنا من الخصم أننا ندعى استحالة التسلسل وهو ينكرها، وإنما الموقف الحقيق أنه يدعى إمكان وجود العالم الممكن الوجود من غير حاجة إلى وجود الواجب ، ونحن ننفى هذا الإمكان فموقفنا موقف النافى وموقف الخصم موقف المدعى . فإذا استند فى إثبات مدعاه إلى تسلسل العلل الممكنة إلى غير نهاية مع احتياج كل منها إلى العلة ، ليستخرج من عدم تناهى العلل المحتاجة علة غير محتاجة إلى العلة كان هذا مصادرة وتناقضا . أما نحن فلا تتصور المصادرة فى موقفنا لأنا نعترض على دليل الخصم باشتماله على المصادرة ، فهل يكون الاعتراض على مصادرة الخصم مصادرة ؟

متناهية . وإن لم تنته السلسلة إلى العلة الأولى الواجبة فلا وجود للسلسلة ولا لأجزائها المعلق كل منها بمعلق ! لا شيء منها بموجود ولا معلق بموجود بل معلق بمعلق . وعلى هذا التقدير بطل التسلسل ببطلان وجود السلسلة وأجزائها . فالتسلسل الذى هو عبارة فى مسألتنا عن وجود علل غير متناهية معلقٍ كلٌّ متأخر منها بمتقدم ، باطلٌ على كلا التقديرين لأن سلسلة العلل الموجودة متناهية وسلسلة العلل اللامتناهية غير موجودة ، والغافل يظنها موجودة مقضية حاجةُ كل واحد من أجزائها فى الوجود بفضل عدم تناهيها الذى هو محل النزاع ، فى حين أنه لم يتقرر ولم يتبين وجود أى جزء منها فضلا عن وجودها غير متناهية . ولو كان عند الغافل ما يكفيه من العقل لعلم أن ما لا يوجد متناهيا ــ وتبين ذلك من تطبيقنا الأمر على سلسلة ذات عشرة أجزاء ــ فعدم وجوده غيرَ متناهٍ أولى ، وليس ما خُيِّل إليه من عدم تناهيه إلا انغطية لعدم وجوده . والعارفون بالحقيقة لما لم يمكنهم الغوص فى أعماق اللانهاية ليُظهروا ماهيةَ هذه السلسلة الموهومة فى أعين الذين تخيلوا لها الوجود وإمكان الوجود ، راجعوا طرقاً أخرى لإبطال التسلسل ووضعوا براهين عديدة كبرهان التطبيق وبرهان التضايف تقريبا لبطلانه

ثم إن لنا أن نقف موقف المدعى المحاول لإثبات الواجب مستندا الى احتياج وجود العالم الممكن إلى علة موجدة غير محتاجة إلى علة وهى الواجب ، والخصم يمنع الاحتياج الى الواجب مستندا إلى تسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى علة . فنحن نبطل هذا السند باستلزامه المصادرة والتناقض وإقامة ما لم يثبت وجوده بعد وهو سلسلة العلل غير المتناهية ، مقام العلة الموجودة

الحاصل أن استناد الخصم إلى عدم تناهى سلسلة العلل الممكنة المحتاجة إلى علة ليستغنى به عن علة غير محتاجة إلى علة أعنى الواجب ، ليس إلا شعوذة من الخصم يغالط بها نفسه وغيره ، لأن فيه ثلاثة أوجه من البطلان مصادرة وتناقضين ، أما المصادرة فقد بيناها . وأما التناقضان فأحدهما فى استخراج علة حقيقية غير محتاجة إلى علة ، من ضم علة محتاجة إلى علة محتاجة مستمرا فى عملية الضم إلى مالا نهاية له ، وجميع هذه المضمومات محتاجات ليست فيها واحدة غير محتاجة . وثانيهما أن الاستناد إلى عدم تناهى سلسلة العلل المحتاجة إنما يكون بالاستناد إلى تمام السلسلة اللامتناهية ، فى حين أن تمام السلسلة اللامتناهية انتهاؤها .

إلى الأذهان . ومع هذا فبعض الغافلين لم تنفعهم البراهين ، كما ادعى الشيخ محمد عبده أن كل ماذكره العلماء فى إبطال التسلسل فعبارة عن أوهام كاذبة ، والحال أن التسلسل لاسيما التسلسل فى العلل، هو نفسه أكبر الأوهام الكاذبة[1] وفى فصل حدوث العالم من الباب الثانى من هذا الكتاب بقية لهذا البحث .

---

[١] يحتمل أن يكون بين قراء هذا الكتاب من يجد التعبير « ببعض الغافلين » كثيرا بالنسبة إلى مركز الشيخ محمد عبده . لكن المسألة التى نعالجها متعلقة بوجود الله تعالى أهم من مركز الشيخ وأجدر بأن نتكلم فيها بكل صراحة ونقابل شديد الخطأ فيها وشديد التخطئة المضاف إليه ، بشىء من الشدة .. فالشيخ الذى ينكر بطلان التسلسل ولا يرى مانعا فى صحته ، غافل عن أنه يسد برأيه هذا على نفسه باب إثبات وجود الله ، لأنه يظن كفاية إبطال الرجحان من غير مرجح فى إثبات هذا المطلب الأعلى ، والحال أن إثباته يتوقف على إبطال التسلسل أيضا بعد إبطال الرجحان من غير مرجح . لأن معنى إبطال الرجحان من غير مرجح أن العالم لا يكون موجودا بنفسه بل يحتاج إلى علة موجدة ، ومعنى إبطال التسلسل أن هذه العلة لا يجوز ان تكون محتاجة إلى العلة الموجدة مثل معلولها الذى هو العالم ، وإلا تتسلسل العلل المحتاجة إلى العلة، إلى ما لا نهاية له من دون قضاء العالم حاجته من العلل التى يستند وجوده إلى وجودها ولا حاجة تلك العلل نفسها من العلة ، فلا يكون شىء من العالم ولا سلسلة العلل التى يستند إليها العالم فى مخيلتنا ، موجودا . ثم إن التسلسل فى العلل الذى أخطأ الشيخ فى تجويزه وتخطئة مبطليه والذى يظن المخطىء فيه المعدوم موجودا بل موجودات غير متناهية .:. هذا التسلسل أظهر أنواع التسلسل بطلانا . ومن هذا لم يعجبنى أيضا قول من أفضله على الشيخ محمد عبده ، أعنى مترجم « المطالب والمذاهب » ص ٢٢٩ عند الكلام على أن فلاسفة القرون الوسطى كانوا يبنون إثبات الواجب على امتناع تسلسل العلل من غير إقامة الدليل على هذا الامتناع . قال : « وكأنهم قائلون بكونه بديهيا بذاته » ثم قال : « وفيه نظر لأن تسلسل العلل وإن كان باطلا عندنا أيضا لكنه باطل بالاستدلال، فنحن نستدل عليه ببرهانين رئيسيين برهان التطبيق وبرهان التضايف » وقال فى ص التى تليها مبينا لسبب امتناع تسلسل العلل : « ان العلة الأخيرة كما تأخذ وجودها من العلة التى تقدمتها تأخذ عليتها أيضا منها » فاقترب من الحقيقة حتى وصل إلى حافتها ثم ابتعد عنها قائلا : « فلزم تحقق وسائط غير متناهية بين حدوث المعلول وعلته وهو متوقف على مضى أزمنة غير متناهية »

وإنما قلنا إنه ابتعد عن الحقيقة فى قوله الأخير لأنه يوهم أن منشأ البطلان فى تسلسل العلل الممكنة من غير انتهاء إلى العلة الأولى الواجبة ، عدم استيعاب الزمان الماضى لسلسلة العلل غير المتناهية حتى =

فهذا التسلسل الذى يتصورون فيه وجود أمور غير متناهية مترتبة بعضها على بعض بأن يأخذ المتأخر وجوده من المتقدم وتستمر سلسة هذه الموجودات المؤلفة من متأخر نشهده أمامنا إلى متقدم لا نشهده لمضيّه ومن متقدم إلى أقدم ثم إلى أقدم من الأقدم ومنه إلى مالا نهاية له فى القدم .. عبارة عن لعبة لعبها الشيطان فى عقول الغافلين ولا وجود للسلسلة ومراحلها الممتدة إلى جانب الماضى بالاستمرار والانتقال من متأخر إلى متقدم إلى مالا نهاية له... لاوجود لها لأنها سلسلة أمور لم تنته فى أى مرحلة من مراحلها إلى موجود قضى حاجته من الوجود فعلا لا تعليقا على وجود ما يتقدمه مع أن وجود مايتقدمه أيضا معلق على وجود ما قبله وليس بناجز ، فلا موجود فى السلسلة التى يخيل إلينا سلسلة موجودات غير متناهية يستند بعضها إلى بعض فى الوجود ولا يصح أن يعبر عنها موجودات إذ كل موجود فيها موعود له الوجود وليس بموجود فعلا ، وفاقد الوجود الموعود له به لا يعطيه غيره وإنما يعطيه مما عنده وهو الوعد .

لا وجود لهذه السلسلة إلا فى الخيال الكاذب ، لا كما قال الشيخ محمد عبده إن كل ما قيل أو يقال فى إبطال التسلسل فمن الأوهام والخيالات الكاذبة .. بل الكذب والخيال المحال فى التسلسل نفسه لا فى إبطاله ، ولو لم يكن باطلا لما أمكن إثبات وجود الله الذى ينتهى فيه سلسلة الموجودات كما قال خضر بك أستاذ السلطان محمد الفاتح العثمانى فى قصيدته النونية الكلامية :

= إن الزمان لو وسعها بأن كان هو أيضا غير متناه لزال البطلان عن تسلسل العلل إلى غير نهاية ، مع أن ذلك باطل فى ذاته إذ لاوجود لسلسلة العلل الممكنة المحتاجة إلى العلة غير مقضية الحاجة متناهية أو غير متناهية إلا فى الوهم والخيال كما أوضحناه ولا تصح إقامة عدم تناهيها المفروض مقام قضاء حاجتها إلى علة الوجود ، فبطلانه فى تخييل ماليس بعلة لكونه غير موجود ، فى صورة العلة بل فى صورة العلل غير المتناهية وما ليس بموجود فى صورة الموجودات غير المتناهية . أما عدم تناهى الزمان فلا مانع عن القول به عند الملاحدة المنكرين لبطلان التسلسل الذى يتوسلون به إلى الاستغناء عن الواجب .

إلهنا واجب لولاه ما انقطعت آحاد سلسلة حفت بإمكان

ولو صح التسلسل لقضى الكائنات حاجتها إلى علة الوجود من داخلها وذلك بأن يجد كل كائن فى العالم علة وجوده فى جزء من العالم فإن احتاج هـذا الجزء أيضا إلى علة الوجود لكونه من الممكنات التى تحتاج إلى علة ، كان علتَه شىء من أجزاء العالم الأخرى . ولا مانع من عدم انتهاء بناء المحتاج على المحتاج عنـد من ينكر بطلان التسلسل فى العلل الموجدة فيتصور هذا المنكر عللا غير متناهية من أجزاء العالم تُقابل احتياجات غيرَ متناهية من أجزائه إلى العلة ، ويتصور بهذا الطريق استغناء العالم عن وجود الله . فأين يذهب الشيخ محمد عبـده الدافع عن التسلسل الباطل الذى يتخيله المتخيلون لإنـكار وجودالله الواجب لقطع تسلسل العلل الممكنة المحتاجة إلى العلة ، وأين الأستاذ محمد صبيح مؤلف كتاب محمد عبده الذى زعم فيه تحدىَ الشيخ جميع شيوخ الأزهر ليثبتوا وحدانية الله فسكتوا ولم يحيروا جوابا ، مع أن الشيخ نفسه يلزمه العجز عن إثبات وجود الله قبل إثبات كونه وحيـداً فى الوجود ، وإن لم يشعر بذلك العجز وهو خطأ آخر .. ولو شعر به لما اجترأ على إنـكار بطلان التسلسل بتهور لا مثيل له .

وكما لم يكن مقصود الشيخ من إنـكار بطلان التسلسل إبقاء للطريق إلى إنـكار وجود الله مع المنكرين ، فالاهتمام البالغ بإبطال التسلسل لا يكون منا لسائق دينى فقط نحتفظ به عقيدة وجود الله . بل التسلسل باطل بذاته علميا وضروريا ، كما أن الله تعالى موجود بذاته علميا وضروريا ، وسلسلة العلل الممكنة المحتاجة إلى علة إن كانت منقطعة فى أى مرحلة من مراحلها الماضية بالانتهاء والاستناد إلى العلة الواجبة غير المحتاجة التى هى الله ، فهى موجودة . وإن كانت سلسلة العلل فى جانب الماضى لـكل واحد من الـكائنات تستمر ممكنةً أى محتاجة إلى العلة ولا تأتى لها نهاية ـ والتسلسل الباطل إنما يكون فى مثل هذه السلسلة غير المتناهية ـ فالسلسلة إذن غير موجودة بجميع أجزائها إلا فى خيال المغرمين بالضلالات .

فالغافلون عن بطلان التسلسل يبنون وجود الكائنات على أسباب تقدمتها فى الوجود، كما يبنون وجود تلك الأسباب على أسباب قبلها بدرجة وقبل معلولها بدرجتين ، وهكذا دواليك ، إلى أن تتخيلوا وراء كل كائن مشهود سلسلة موجودات لا نهاية لها متغلغلة فى أعماق الماضى يستند كل واحد منهما إلى ما قبله من الموجودات ويستفيد وجوده من وجوده المستفاد وجودُه أيضا من وجود متقدم آخر.. فى حين أن جميع هذه الأمور المتقدمة على ترتيب قِدمها لا وجود لها إلا استعارا غير أصلى ولا مُنتهٍ إلى أصلى يصحح هذه الاستعارات كالجنيه الذهب فى المثال السابق المتداول بعينه بين أيدى المستقرضين المتقدمين على مراتبهم فى التقدم من غير انتهائه إلى مالك يملكه بغير صورة الاستقراض، ومثله الجنيه المعين من الذهب المنتقل بين أيدى المداولين فى البيع والشراء.. هل يمكن استمرار هـذا الانتقال وذاك التداول فى ماضى ذلك الجنيه المعيَّن من غير انتهاء إلى استخراجه من منجمه وضربه على شكل من أشكال المسكوكات مع خط من خطوطها أو نقش من نقوشها. فإذا لم تسبق فى تاريخ هذا الجنية الذهبى حالةٌ غير الانتقال والتداول من يد إلى أخرى، فذاك الانتقال والتداول لا أصل له لا استمرا ولا مرة واحدة بل لا وجود لهذا الجنيه المتداول المسكوك الذى لم يسبق تداولَه بين الأيدى ضرب السكة عليه ولا استخراجه من معدنه، وذلك لأن كون تداوله بين الأيدى لا نهاية له على طول الماضى يمنع الذهن عن الوصول إلى حالة ضرب السكة عليه فضلا عن استخراجه من المنجم . فكأن استمرار حالة التداول فى ماضيه إلى ما لا نهاية له أو بالأصح إلى ما لا بداية له أغناه عن الأصل والمنشأ وقام مقامهما . ولكن الحقيقة انه لا أصل أيضا لانتقال هذا الجنيه الذى لا وجود له، بين أيدى المداولين ، لأن وجوده عند المداول الأخير يتوقف على وجوده من قبل عند المداول الذى سبقه بدرجة واحدة ووجوده عنده على وجوده عند المداول السابق بدرجتين وهلم جرا . ولم تكن هذه التوقفات مقضية الحاجة أبدا ، فتبقى منتقلة من حوالة سابقة إلى حوالة أسبق ومن تعليق إلى تعليق وتعويق . ولو كانت سلسلة هذه

التعليقات مربوطة بذمة المستقبل لهان الأمر وكان لهامعنى معقول[١] ولكنها تعليقات وانتقالات من الماضى القريب الفارغ إلى الماضى البعيد الفارغ فيكون معناها عدم وجود هذه السلسلة إلا فى الخيال الخادع ، كأن يقال : لو كان لزيد أم ولدته كان زيد موجودا، فوجوده يتوقف على وجود أمه ووجود أمه يتوقف على وجود أم أمه، وهكذا تُتصور سلسلة أمهات لا تنتهى فى أى مرحلة من مراحل القدم إلا مولودة من أم .. ومثلها سلسلة آباء غيرُ منتهية فى أبينا آدم المستند وجوده إلى خلق الله من غير أب وأم. والمقصود من المثال تصور سلسلة أمور لا يوجد المتأخر منها إلا موقوفا على وجود المتقدم.. فما هى موجودات بل موقوفات الحكم بوجودها على وجود موقوفات مثلها. فهذا موجود إن وجد قبله ذاك وذاك موجود إن وجد قبله ذلك وهكذا جميع مراحل السلسلة لا وجود لها مقطوعا بل مشروطا بوجود آخر قبله لا يقطع بوجوده أيضا إلا مشروطا .. وما دامت السلسلة مشروطة من ناحية أخرى بأن لا تنتهى إلى مرحلةِ موجود مضبوط بالضبط لا مشروطٍ بالشرط الذى لا تحقق له أبدا وتحققه يتوقف على انتهاء السلسلة المشروطة بعدم الانتهاء .. وقد أكثرنا الأمثلة لإيضاح المسألة ، فإن لم تنته السلسلة فى مثال الآباء والأمهات فى آدم وحواء كما هو مذهب العصريين من أذناب داروين القائلين بإضافة الحيوانات من القرود وغيرها إلى نسب الإنسان فلابد أن تنتهى سلسلة التولد فى مرحلة من المراحل إن لم يكن المنتهَى مرحلة الإنسان فمرحلة الحيوان أو الأبعد منه أيضا .. لابد أن تنتهى سلسلة المحتاجين فى الوجود إلى التولد من شىء والتطور من حالة، أو بالأعم المحتاجين إلى علة موجدة . ولا وجود للسلسلة التى لا نهاية لها إلا فى خيال الغافل الذى يظنها موجودة وقاضية حاجتها إلى علة الوجود من عدم

---

[١] وسيعلم القارئ فى مكان آخر من الكتاب أن التسلسل فى جانب المستقبل يختلف عن التسلسل فى جانب الماضى الذى نحن بصدد إبطاله ، ويعلم هناك أيضا سبب هذا الاختلاف .

تناهيها الذى لا فائدة فيـه غير إطالة مراحل الوعد بالوجود وعلاوة الوعد إلى الوعد ، لا مراحل الوجود .

والحقيقة المجردة من الخيال أنه لا وجود لأجزاء السلسلة لا أصليا ولا مستعارا لعدم انتهاء الاستعارة فى أى جزء من الأجزاء إلى موجود غير محتاج فى موجوديته إلى استعارة الوجود من غيره . ولو انتهت انقطعت السلسلة فيه وما احتاجت إلى إحالتها على ذمة اللانهاية إخفاء للوجود المفقود بين أجزائها . ولهذا قلنا فى أول الـكلام إن التسلسل عبارة عن لعبة لعبها الشيطان فى عقول الغافلين ليستخرجوا الموجود من المعدومات التى فرضوها غير متناهية ... يتصورون كأنهم إن لم يحصلوا على علة الوجود المنشودة من معدومات تصل إليها أذهانهم فربما يحصلون عليها فى معدومات لا تصل إليها أذهانهم لبعدها وكثرتها .

وإذ لا وجود لسلسلة أسباب يتخيلونها ممتدة فى أعماق الماضى يكون وجود المتقدم فيها سبباً لوجود المتأخر إلى أن يأتى دور السبب الأخير المتصل بالـكائن المشهود الذى كنا وقفنا أمامه فى أول الـكلام نبحث عن سبب وجوده .. فلا صحة لوجود ذلك السبب ، ويلزم منه أن لا يصح وجود المسبب الذى هو هذا الـكائن المشهود والموجود رغم عدم وجود سببه .

والعقل التابع للتجربة التى تحاول البحث عن علة وجود الـكون المحتاج إليها لإمكانه ، فى ممكنات مثله محتاجة إلى علة الوجود ولا تجدها فتزيد فى خياله عدد الممكنات التى بحثت عن علة وجود الـكون فيها ، إلى ما لا نهاية له ، ثم تحاول التفتيش عن العلة المنشودة فى هذا المدد الغير المتناهى من الممكنات فلا تستطيعه .. ولـكن هذا العقل المقيد بالتجربة يقول لصاحبه لو استطعت التفتيش فى غير المتناهى لوجدت ماتنشده فلا تيأسْ من الحصول عليـه ما دام عدد الممكنات التى تأخذ علةَ وجودها فى خيالك بعضها من

بعض ، لا نهاية له .. فيغلط هـذا العقل القيد بالتجربة التى عجزت عن القيام بتمام واجبها ، ويُغلِّط صاحبَه.

أما العقل السليم الحر فلا يصعب عليه الحكم بعدم وجود العلة اللازمة لوجود الكون بين سلسلة الآحاد الغير المتناهية من الممكنات الموجودة فى خيالك والآخذة علل وجودها بعضها من بعض ، قياسا على عدم وجود هذه العلة فى السلسة المتناهية ، لاشتراكهما فى بقاء آحاد كل من السلسلتين المتناهية وغير المتناهية غيرَ مقضية الحاجة إلى علة الوجود مهما زاد عددها أو بالأصح مهما زيد عددها فى الخيال ـ ومعنى هذا أن آحاد السلسلتين المتناهية وغير المتناهية غير موجودة فى نفسها فضلا عن صلاحية واحد من تلك الآحاد لأن يكون علة وجود الكون المنشودة ، والباحث عنها فى سلسلة الممكنات التى رتبها فى خياله لا يجدها إلا محتاجة إلى علة فيطيل السلسلة عبثا وينقل نظرها من علة إلى علة تتقدمها ، وكلها محتاجة إلى علة الوجود أى مخيلة غير موجودة . والعقل السليم الحر يفهم ما لم يفهمه العقل القيد بالتجربة فيحكم ـ من غير حاجة إلى التفتيش ـ بعدم إمكان وجود العلة المنشودة لوجود الكون ، فى الممكنات المتسلسلة الموجودة فى الخيال المحتاجة هى الأخرى إلى علة الوجود . وجماع خطأ الباحث عن علة الوجود فى سلسلة العلل المحتاجة إلى علة ، مؤملا قضاء هذه الحاجة فى سلسلة لا نهاية لها إن لم يقض فى سلسلة متناهية .. أن هـذا الباحث يؤمل استخراج الموجود من معدومات لا نهاية لكثرتها . فيلزم أن لا يكون هذا الكون المشهود موجوداً إن لم يكن له علة الوجود غير ما يتوهم الغافلون وجوده فى ضمن التسلسل الباطل الفارغ عن وجود أى شئ ، وهم يظنونه مملوءاً بموجودات غير متناهية يعتمد بعضها على بعض فيفهم العقل السليم المؤيد بهداية الله ما فى ظنهم من الخطأ الفاحش ويُصدر حكمَه من غير حاجة إلى الوقوع فى دولاب التسلسل لتجربة ومعاينة ما فيـه من الترهات البسابس .

وهـذه معجزة العقل الحر إزاء عجز العقل التابع للتجربة العاجزة عن تعقيب سلسلة لانهاية لها.. إزاء العقل العاجز التابع للعاجز ثم المجترئ رغم عجزه عن التجربة، على الحكم بوجود هـذه السلسلة غير الموجودة ثم الحكم بتضمن تلك السلسلة المعدومة لوجود علة الكون ... هذه معجزة العقل غير المقيد بالتجربة، معجزته الناطقة بكون العقل أقوى وأفضل من التجربة، الذى جعلنا إثباته من أعظم مقاصدنا فى هذا الكتاب.. يتجلى حصول هذا المقصود العظيم فى ضمن السعى لكسب قضية من أعظم القضايا التى يمتاز هذا الكتاب بحلها وأعنى بها إبطال التسلسل فيتجلى هذان المقصودان العظيمان للأعين فى وقت واحد متصلين بعضهما ببعض.

هذا إيضاح ما فى تسلسل العلل إلى غير نهاية من البطلان وحسبى إبطال هـذا النوع الخاص فيما أنا بصدده من إثبات الواجب كما أشرت إليه من قبل أيضا. وزيادة على هذا فإن الأستاذ الكبير التركى مؤلف كتاب « اضمحلال مذهب الماديين » عزا إلى « رونووى يه » مؤسس الفلسفة الانتقادية الجديدة أنه أبطل فى كتابه « فلسفة التاريخ التحليلية » ـ عند انتقاده لمذهب التكامل وبيانه الفرق بينه وبين مذهب الخلق من حيث ان الأول لا يضع مبدأ للكائنات فى جانب الماضى والثانى يضعه ـ دعوى تسلسل الحادثات من غير أن يكون لها مبدأ، وقال إنه بمثابة فرض عدد غير متناه موجود فعلا وحقيقة، وإنه تناقض. لأن العدد إن كان موجودا حقيقة فلا يكون غير متناه وإن كان غير متناه فلا يوجد إلا فى الذهن، فيُضم واحد دائما إلى العدد فى الذهن ولكن لا يوجد هذا العدد حقيقة » ولعل وجه التناقض فى وجود عدد فعلا وحقيقة غير متناه، أنه يمكن ضم واحد فى الذهن إلى ذلك العدد اللامتناهى الموجود فى الخارج، فيلزم من قبوله الضم أن لا يكون غير متناه لأنه غيرَ مضموم أقلُّ منه مضموما، وقد كنا فرضناه غير متناه، وهذا هو التناقض.

الحاصل أن غير المتناهى لزمه أن لا يكون لزيادة شىء فيه أو نقص شىء عنه،

أى تأثير فى كميته فلا يزداد بالزيادة ولا ينتقص بالنقص ويتساوى الحالان عليه ، وهو تناقض لعدم كون الزيادة زيادة والنقص نقصا . فإن كان للزيادة والنقص تأثير فيه — ولا سيما للزيادة — فهو متناه يستكمل نقصه بالزيادة ويزيده النقص نقصانا وقدفرضناه غير متناه فهذا خلف وتناقض.. وإلى هذا الحاصل يرجع البراهين المرتبة لإبطال التسلسل كبرهان التطبيق وغيره وكله إبطال لغير المتناهى . ويمكن إلحاق قولى هذا المستنبط من كلام « رونوويه » ولا سيما قولى من قبل فى إثبات عدم إمكان أن يكون غير المتناهى مؤلفا من أجزاء متناهية ولا من أجزاء غير متناهية .. يمكن إلحاق هذه الأقوال بتلك البراهين المبطلة للتسلسل مطلقا[1] كما أن قولى الذى أطلقت أنفاسى فيه وفى تمثيله بسلسلة الأصفار وسلسلة الاستقراض وسلسلة الاستنادوغيرها، برهانٌ تحليلى لإبطال تسلسل العلل الذى بطلانه متفق عليه بين الفلاسفة القدماء والمتكلمين .

والذى ذهب إليه الفيلسوف الغربى الحديث رجوع إلى مذهب علماء الإسلام المتكلمين المختلفين عن الفلاسفة القدماء فى اشتراط استحالة الأمور اللامتناهية بشرط ترتبها واجتماعها فى الوجود ، ومذهب المتكلمين استحالة الأمور اللامتناهية الموجودة فعلا من غير اشتراط ترتبها واجتماعها فى الوجود .

ونقل المؤلف التركى المار الذكر عن « رونووى يه » أيضا أنه أثبت فى كتابه المسمى « مونادولوزى » استحالة وجود الأمور اللامتناهية فعلا . ولا أدرى أنه ذكر فى كتابه هذا لإبطال وجودها ما زاد على ما ذكره فى كتابه السابق . أما المتكلمون فطريقهم فى إبطال اللامتناهى إجراء برهان التطبيق عليه الذى نقَّبوا فى تدقيقه

---

[١] ومن العجب المدهش أن كاتب المقالة من باريس إلى لجنة المباراة الصحفية بالقاهرة والفائز منها بالجائزة الأولى ، كان يرى هذا الباطل المتوسل به إلى إغناء العالم عن وجود الله ، أعنى تسلسل العلل إلى غير نهاية، أدل على قدرة الله تعالى اللامتناهية . كما سبق ذكره (الجزء الأول ١٩١)

وأمهبوا فى الكلام إمهابا يُمل قارئ هذا الزمان . لكنى أذكر له طريقا موجزة سهلة التناول فأقول : لو وُجد أمور غير متناهية فملا لأخذنا شيئا منه ثم قارنّا الباقىَ بالمجموع المأخوذ منه فإن تساويا فى المقدار كان الجزء مساويا للكل أو الناقص للزائد وكلاهما محال متضمن للتناقض وإن نقص الباقى عن المجموع لزم تناهى الناقص وهو ظاهر وتناهى الزائد أيضا لكونه زائدا على الناقص بمقدار مأخوذ متناه ، والزائد على المتناهى بمقدار متناه متناه .

لا يقال لانسلم بلزوم تناهى الناقص حتى يترتب عليه تناهى الزائد أيضا لإمكان أن يكون الزائد والناقص غير متناهيين مع كون أحدهما أكبر من الآخر . لأنى أقول اللامتناهى يأبى أن يكون صغيراً أو ناقصا، فالقول بكون الزائد والناقص غير متناهيين رجوع إلى القول بتساويهما فيلزم إما أن لا يكون الزائد زائدا والناقص ناقصا وهو تناقض، أو يلزم تناهى الناقص أولا ثم تناهى الزائد كما ذكرنا وهو تناقض أيضا لكونه خلاف المفروض الذى هو وجود أمور غير متناهية .

فتبين من هـذا أن تسلسل العلل الذى واجبنا إبطاله لإثبات الواجب مستحيل بوجهين الأول استحالة وجود أمور غير متناهية مطلقا حيث يبطله برهان التطبيق الذى اختصرناه آنفا ، والثانى استحالة وجود شئ معلقا بوجود سلسلة أمور كلُّ جزء منها معلق وجوده على وجود ماقبله سواء كانت سلسلة المعلقات متناهية أو غير متناهية، لعدم استناد وجود أى منها إلى علة موجودة ناجزة الوجود بل موجودة بشرط وجود علة لها أيضا قبلها . وسلسلة كهذا لا توجد إلا فى الخيال لعـدم تحقق علة وجودها . وعدم التحقق يظهر جليا فى السلسلة المتناهية ، فيفهم منه عـدم التحقق فى السلسلة غير المتناهية أيضا إذ لا فرق بينهما سوى كون علل الوجود المخيلة متناهية فى السلسلة المتناهية وغير متناهية فى غير المتناهية. ومعلوم أن عدم التناهى فى عدد المخيلات لا يجعلها موجودة حقيقة .

هذا، ويمكن أن يذكر فى تسلسل العلل الممكنة إلى ما لانهاية له الذى عُنينا بإبطاله هنا أكثر من تسلسل أمور غير متناهية مطلقا ، محذورٌ آخر غير بطلانه فى ذاته وعدمُ إمكانه لتضمنه عدم وجود تلك العلل المفروض وجودها ، ولاستلزامه محالات أخرى كما بينا كل ذلك فيقال :

لو كان كل حادث فى العالم يستند إلى علة وتلك العلة إلى علة أخرى وهلم جرا إلى أن تتسلسل العلل الممكنة ولم تنته إلى العلة الأولى الواجبة التى لاتحتاج إلى أخرى والتى تنتهى فيها السلسلة ، فمع عدم إمكان هذا التسلسل لو صرفنا النظر عنه وفرضناه ممكنا لكانت العلل المتسلسلة كلها عللا حقيقيـة مختلفة يمكن أن يهدم بعضها ما بناه بعض ولا تبقى رابطة منتظمة بين ماضى العالم وحاضره وغابره . أما على تقدير انتهاء العلل واستنادها جميعا إلى علة واحدة حقيقية فيكون ما عداها من العلل المتأخرة المترتبة عللا عادية متوسطة جارية على الخطة التى رسمتها العلة الأولى الحقيقية وهى تبقى لكونها واجبة حين تزول العلل السائرة بعضها إثر بعض ، وتبقى هيمنتها على الكائنات فتركز الوحدة فى الحكم والتدبير والتقدير ويدوم الانتظام والانسجام .

اعتراضات « كانت »

ثم إن الفيلسوف « كانت » كما انتقـد دليل إثبات الواجب الذى عنينا بتقريره وإيضاحه والدفاع عنه ، بتوقفه على إثبات بطلان التسلسل فى العلل الممكنة إلى مالا نهاية له وادعاء امتناع إثباته ـ وقد أثبتنا نحن بطلانه ولله الحمد بما لا تبقى بعده شبهة لعاقل وذكرنا أيضا رد الفيلسوف «رونوويه» فى هذه المسألة على « كانت» ـ هذا الفيلسوف أعنى « كانت » كما انتقد هـذه النقطة من الدليل المذكور قريبا ومفصلا ، انتقد منه المقدمة القائلة بأن لكل حادث علة، مدعيا أن تلك المقدمة لاقيمة لها فى غير المحسوسات.

وهذا يُعدُّ طعنا من الفيلسوف « كانت » من غير مبرر، فى كلية مبدأ العلية الذى أجمع عليه العقلا ، كما عاب ذلك عليه جمهور فلاسفة الغرب لا سيما « رونوويه » مؤسس الفلسفة الانتقادية الحديثة .

وأنا أقول : هذا الاعتراض الموجه إلى صلب أشهر دليل لإثبات وجود الله والذى لو صح لقضى عليـه ، يجب أن نقف فى تدقيقه وقفة الاهتمام . والذين نقلوا اعتراض « كانت » ليجيبوا عليه ويدافعوا عن الدليل اجتزأوا بعدم تسليم اختصاص مبدأ العلية بالعالم المحسوس . ونحن نؤكد أولا أن دليل إثبات الله يقوم على أساس مبدأ العلية . فإذا نحينّا القضية القائلة بأن لـكل حادث علة عن دليل وجود الله وقطعنا صلتها به ينهار الدليل من أساسه . لـكن هذه النتيجة أعنى قطع صلة العلية بمسألة وجود الله لا إمكان لها لـكونها تؤدى فى وجود الـكائنات إلى الرجحان من غير مرجح الذى يتضمن التناقض، فهل وجود العالم الذي لا ضرورة فيه لـكونه من الممكنات القابلة للوجود والعدم على السواء ، مستغن فى وجوده عن علة ترجح له الوجود ؟ وإذن فما هو دور مبدأ العلية الذى اعترف به العقلاء، فى المطالب الفلسفية؟ .

ثم إنا نلفت إلى مافى هذا الاعتراض من الغموض والإبهام . فماذا مراد « كانت» من ادعاء أن مبدأ العلية ليست له قيمة فى غير هذا العالم المحسوس ؟ واللازم الضرورى أن يجرى مبدأ العلية القائل بأن لـكل حادث علة، فى كل حادث فلا يحدث حادث من دون علة لحدوثه . فماذا يكون إذن تملق اعتراض « كانت » المفرِّق بين المحسوس وغيره بهذه القضية المأخوذة فى دليل إثبات الله ؟ أليس فى العالم المحسوس حادث ؟ فإن كان واحتاج إلى العلة باعتراف « كانت » فى المحسوسات ننقل الـكلام إلى علتها وإن كانت حادثة أيضا ومحسوسة احتاجت هى أيضا إلى علة . وهكذا حتى تنتهى إلى علة قديمة لا تحتاج إلى علة وهو المطلوب أو تتسلسلَ العلل الحادثة إلى غير نهاية . وقد علمت أن هذا التسلسل محال .

وإن كان مراد « كانت » من اعتراضه أن العلة القديمة التى تنتهى إليها العلل الحادثة لقطع التسلسل، خارجة عن العالم المحسوس وكان معنى هذا إحداث شرط من عنده فى مبدأ العلية هو كون المعلول والعلة كلاهما من المحسوسات ، فمع أن هـذا الاشتراط لا مبرر له غير محاولة الاعتراض على أدلة إثبات الله ؛ يرد عليـه أن سلسلة العلل الحادثة المحسوسة المحتاجة إلى علة ، تـكون متضمنة لاحتياجات غير مقضيـة ما لم تنته إلى علة قديمة غير محتاجة وإن لم تـكن هذه العلة القديمة نفسها من العالم المحسوس . ومعنى كون تلك الاحتياجات غير مقضية عدم وجود سلسلة العلل الحادثة فى نفس الأمر حتى ولا علة واحدة منها (وقد أوضحنا ذلك بأمثلة عدة تزيل كل شبهة فى بطلان هـذا التسلسـل ، فضلا عما أريناه من نموذج الباطل فى السلسلة المتناهية) فإذا لم يُنتقل من هـذه الحادثات المتسلسلة المحتاجة إلى قديم غير محتاج ، كما ادعى « كانت » لعدم كونه من المحسوسات التى هى محل تطبيق مبـدأ العلية على زعمه ، لزم أن يبقى الحادث المحسوس الذى بحثنا عن علته من غير علة ، فلا يجرى مبدأ العلية بالنظر إلى الشرط الذى بنى عليه « كانت » اعتراضه ، فى العالم المحسوس أيضا، فى حين أنه معترف بجريانه فيه ومدع لاختصاصه به وهذا خلف .

ولا يستطيع « كانت » أن ينهض من تحت هذا النقد القاسى المردد بين ضرورة الاعتراف بوجود علة قديمة محسوسة أو غير محسوسة وبين لزوم بقاء الحادثات المحسوسة التى يسلِّم كانت بحاجتها إلى العلة ، من غير علة . وخلاصة انتقادنا أن حصر مبـدأ العلية فى المحسوسات لا ينفع كانت فى نقض الدليل الذى أقمناه لإثبات وجود الله .. لا يستطيع النهوض من تحت هـذا النقد إلا إذا اعتبر تسلسل العلل الحادثة إلى غير نهاية المحتاجة إلى العلة ، علةً وادعى كون التسلسل فى العلل لم يثبت بطلانه كما بنى عليه اعتراضه الأول ، وذلك خطأ آخر منه فضلا عن خطئه فى جعل هذا الاعتراض الثانى المتعلق بمبدأ العلية اعتراضا مستقلا عن اعتراضه الأول المتعلق بالتسلسل .

ومن اعتراضات « كانت » الغريبة أن قضية « الله موجود » إن كانت من القضايا التحليلية[1] فلا يزيد محمولها شيئا على موضوعها وإنما يكون بمثابة التكرار ولا تفيد إقامة الدليل على قضية كهذه فائدة . وإن كانت من القضايا التركيبية التى يلزم أن تكون منها القضايا المطلوب إثباتها فلا استحالة فى نفى محمولها عن موضوعها لعدم استلزامه التناقض وإنما لزوم التناقض عند نفى المحمول عن الموضوع خاص بالقضايا التحليلية .

والاعتراض موجه إلى قولنا « الله موجود » أكثر من أن يكون موجها إلى دليله فيعد اعتراضه عليه « معارضة » على التعبير المعروف فى علم آداب البحث والمناظرة وهى إقامة الدليل على ضد الدعوى المثبَتة بالدليل من غير تعرض لدليل المثبِت . فيكون تعلقها بالدعوى مباشرة وبالدليل مصادمة .

ثم إن هذا الاعتراض أورده « كانت » على الدليل الوجودى من أدلة وجود الله المستنبط من مفهوم « الله » المتضمن لجميع الكمالات فيلزم أن يكون موجودا لأن الوجود كمال . وقد تمسك به غير واحد من فلاسفة الغرب وفيهم الفيلسوف ديكارت ولم يخلُ من غرابة التفكير ، كما سيجىء بيانه ، ومن أجل ذلك لا نشتغل هنا بذكره ولا بذكر الاعتراضات الموردة عليه . إلا أنه لما كان اعتراض « كانت » عليه من قبيل معارضة الدليل بالدليل ومع هذا فهى تمس دعوى ديكارت التى هى دعوانا أيضا ،

---

[١] وهو يسمى القضايا التى يدخل تصور محمولها فى تصور موضوعها أو تصور موضوعها فى تصور محمولها أو تصور كل منهما فى تصور الآخر ، قضايا تحليلية ويعد أكثر البديهيات منها ويسمى القضايا التى لا يدخل شىء من تصور موضوعها أو محمولها فى تصور الآخر ، قضايا تركيبية . وبسبب دخول أحد طرفى القضايا التحليلية فى الآخر لا تجوز المناقشة فيها إذ يكون إنكارها مستلزما للتناقض ، والمعروف عند المنطقيين أن القضايا التى يسميها « كانت » قضايا تحليلية قضايا لفظية خالية عن الحكم كالقضايا المؤلفة من التعريف والمعرف ولا شك أن قولنا « الله موجود » ليس من هذا القبيل

أكثر من مسامها الدليل كما أشرنا إليه ، كان من واجبنا أن لا نُغفل اعتراض كانت هذا أيضا من غير جواب فنقول :

قدذكرنا أن دليل ديكارت هذا الذى اعترض عليه كانت لم يكن خالياً من الغرابة وسليما من المآخذ .. ولكن اعتراض كانت عليه أغرب منه لأنه إن صح فلا يقف عند سدّ الطريق فى وجه إثبات هذا المطلب أعنى قولنا : « الله موجود » فحسب، بل يسد الطريق فى وجه كل قضية يُطلب إثباتها ضروريا، بتطبيق ماقاله هو نفسه اعتراضا على قولنا « الله موجود » عليها . لأنها إن كانت من القضايا التحليلية فلا يزيد محمولها على موضوعها وإنما تكون بمثابة التكرار ، ولا تفيد إقامة الدليل على قضية كهذه فائدة . وإن كانت من القضايا التركيبية فلا استحالة فى نفى محمولها عن موضوعها لعدم استلزامه التناقض[1] وإنما حصول التناقض عند نفى المحمول عن الموضوع خاص بالقضايا التحليلية . وخلاصته أن القضية التحليلية لا يفيد إثباتها فائدة والقضية التركيبية لا يمكن إثباتها ضروريا لإمكان نفى محمولها عن موضوعها دائما، فى حين أن إثبات القضية إثباتا ضروريا يتوقف على استحالة هذا النفى كما فى القضية التحليلية . والجواب أن نفى المحمول عن الموضوع فى قضية « الله موجود » إن لم يستلزم التناقض مباشرة أى بالنظر إلى عدم اعتبارها قضية تحليلية ، لكن الدليل الذى أقمنا عليها قد أسفر عما فى نفى هذه القضية من التناقض فى تصور وجود العالم ، مرة فى لزوم الرجحان من غير

[١] فيه أن نفى المحمول عن الموضوع فى قضية « الله موجود » إن لم يستلزم التناقض مباشرة أى بالنظر إلى عدم اعتبارها قضية تحليلية ، لكن الدليل الذى أقمنا عليه أسفر عما فى نفى هذه القضية من التناقض فى تصوير وجود العالم ، مرة فى لزوم الرجحان من غير مرجح إن كان وجوده من غير علة ، ومرة فى تسلسل العلل إن كان وجوده لعلة محتاجة إلى علة . وقد سبق ردنا على نقد « كانت » الموجه إلى هاتين النقطتين

مرجح ، إن كان وجوده من غير علة ومرة فى تسلسل العلل ، إن كان وجوده لعلة محتاجة إلى العلة . وقد سبق ردنا على نقد كانت الموجه إلى النقطتين المذكورتين .

وأنا الذى يرى القارئ تحككى فى هذا الكتاب بالفيلسوف « كانت » أحس من اعتراضه هذا أنه ينكر المنطق الصورى الاستنتاجى ولا يعترف إلا بالمنطق الاستقرائى[1] فكأنه يدعى انحصار القضايا الضرورية التى يستحيل خلافها فى البديهيات. أما القضايا الثابتة بالدليل فلا تبلغ مبلغ الضرورة كالمسائل الثابتة بالتجربة. من هذا أنكر ثبوت وجود الله بالدليل العقلى النظرى وكان يميل إلى إثباته بالتجربة لو لم يتعذر، ولو أمكن إثباته بها كان إثباتا لا يفيد اليقين الضرورى الذى ينشده مثبتو وجود الله . فاليقين الضرورى لا يكتسب عنده بالدليل وإنما يستفاد من نفس بعض القضايا وهى القضايا التحليلية .

ونحن المعترفين باليقين البرهانى علاوة على اليقين البديهى نقول مع الفيلسوف الكبير « ليبنتز » : « إن اليقين البرهانى عبارة عن اليقين البديهى الذى ينطبق على حقائق متعددة بدلا من انطباقه على حقيقة منفردة » كما فى « المطالب والمذاهب » .

ومن اعتراضات « كانت » الغريبة التى لا تتناسب مع مركزه فى الفلسفة أن واجب الوجود الذى يثبته الدليل الكيانى ـ وهو ما ذكرناه وعولنا عليه ـ لا يدل على وجوب وجود الله الذى هو الأكمل لاحتمال أن يكون الواجب وجوده اللازم للدليل مجموع الكائنات أو المادة .

وفيه أن مجموع الكائنات إن لم يكن حادثا فعلى الأقل يشتمل على الحادثات، والمجموع المركب من الحادث وغيره لا يمكن أن يكون قديما بله أن يكون واجبا . أما المادة فقد كان الماديون قبل النظرية الجديدة القائلة بفناء المادة يدعون أزليتها وأبديتها

---

[١] وإنك ترى فى هذا الكتاب النقل عن كانت فى الثناء على المنطق الصورى الذى هو المنطق الحقيق الكبير ، والحق أن فى فلسفته اضطرابات .

وكنا نحن لا نسلم لهم بذلك، مع أن الأزلية والأبدية لا تستلزمان وجوب الوجود، بل فيها ما ينافى الوجوب وهو احتياجها إلى الصورة وعدم وجودها مستقلة عنها فكيف يكون الأكمل هو هذه المحتاجة ؟ ثم ان المادة قابلة لا فاعلة والمقصود من دليل إثبات الواجب هو البحث عما يكون علة أولى لوجود الكائنات ومبدأ له . وما هو الفائدة فى إثبات وجوب وجود المادة التى ليس من شأنها الخلق والإيجاد لكون العطالة من أخص أوصافها عند جميع أهل العلم ، فلو أن المادة فرض كونها واجبة الوجود — وهى بهذه الحالة — لكنا فى حاجة إلى إثبات واجب آخر له مؤهلات الخلق والإيجاد وهو الذى يدل الدليل على وجوب وجوده بدافع العلية ، ولا يدل على وجوب وجود شئ لا يسمن ولا يغنى فى قضاء حاجة الكائنات إلى علة وجودها. فالمادة تكون مادة الوجود للكائنات ولا تكون علة الوجود لها بمعنى موجدها .

« ديكارت » و « كانت »

اعلم أن الرأى العام بعصر المثقفة ثقافة جديدة أخطأ ولا يزال مخطئا إلى نشر هذا الكتاب فى تلقى فلسفة رجلين من أقطاب الفلسفة الغربية. وهما « ديكارت » الفرنسى و « كانت » الألمانى . ومعنى هـذا أن فلسفتهما أو بالأصح أن فهم المثقف المصرى لفلسفتهما كان من أهم أسباب ضلاله فى فهم موقف الدين من العقل والعلم، ذلك أنه تعلَّم من فلسفة « ديكارت » أن يشك فى كل شئ حتى فى دينه حتى فى وجود الله ، وتعلم من فلسفة « كانت » إبعاد العلم والعقل النظرى من المسائل الدينية. وليس له أى معذرة فى تعلمه الأول أعنى خطأه الأول وإن كان له بعض العذر فى تعلمه الثانى وأعنى خطأه الثانى، لأن فلسفة «ديكارت» ليست مما ينبغى أن يعبر عنها بفلسفة الشك ولأن ديكارت زعيم الشاكين والمشككين للناس فى الله ، بل هو بالعكس فى طليعة المؤمنين بالله

الموقنين إيقانا يجعله أساس العلم ، بله أن يجعل الإيمان بالله منافيا للعلم مع الجاهلين الجاهلين . وإنى جد معجَب بإيمان هذا الرجل العظيم الذى يكفيك شاهدا لعظمته فى إيمانه وعلمه قوله :

« إن الله مبدأ العلم كما أنه مبدأ الوجود وهو مبنى اليقين النظرى : فنحن نعرف وجود الإدراك ووجود الله الذى يُستنتج منه بلا واسطةٍ معرفةً بديهية : وأما وجود العالم فإنما نعرفه بالصدوقية الإلهية « وراسيته »[١] المطالب والمذاهب « ابول ژانه » ص ٦٨ من الترجمة التركية .

وهذا الرجل من كمال إيمانه بالله لاينتقل إلى إدراك وجودالله من وجود العالم كماهو الترتيب فى الاستدلال المعروف، بل يعكسه ويقول : «من جراء كون الله موجودا فالذى أعرفه جليا وواضحا (كوجود العالم) حق » .

ويقول : « إن الله ليس خالق الوجود فحسب ، بل خالق الماهيات أيضا [٢] وهو الذى خلق فى ضمن خلق الماهيات الحقائقَ أيضا أعنى العلاقات المنبعثة من الماهيات، مثلا إنه خلق المكان والفضاء وخلق مع المثلث الحقائق الهندسية المنبعثة من هذه الأمور[٣] كمساواة زوايا المثلث الثلاث لقائمتين » المطالب والمذاهب ص ٢٦٢ .

---

[١] يقول : إن لنا ميلا لا قبل لنا برده يدفعنا إلى التصديق بوجود الأجسام فهذا الميل فينا من الله . فلو لم تكن الأجسام موجودة فى نفس الأمر لكان الله قد خدعنا

ويقول أيضا : « كما أننا لا نراجع الاستدلال فى كل وقت ، نضطر إلى الوثوق بذاكرتنا فى الاطمئنان بكوننا أدركنا الشئ الفلانى من قبل إدراكا بينا ، مع أنه لا ضمان لإخلاص ذاكرتنا لنا سوى الصدوقية الإلهية . فالحاصل أن الله تعالى مبدأ اليقين » المطالب والمذاهب ص ٢٦٤

[٢] رد على مذهب الفلاسفة القائلين بأن الماهيات غير مجعولة وأن الله تعالى ما جعل الشمش مشمشا ولكن جعله موجودا .

[٣] وإن كان « ليبنتز » يستغرب هـذا القول من ديكارت قائلا : « مما يلحق بغرائب الآراء والمذاهب اسناد ديكارت خلق الحقائق الأزلية إلى الله. أجل إن الله هو أصل الحقيقة أيضا =

وفيه أيضا ص نفسها: « إن ديكارت كان يعظم قدرة الله تعالى غاية الإعظام فلا يكتفى بجعل الله خالق العالم بل يجعله أيضا خالق الحقائق الأزلية وخالق القوانين المنطقية [١] ويقول لو كان فيما وراء الله وفوق الله نظامُ حقيقةٍ غيرُ مخلوق للزم انقياده تعالى لبعض الأشياء كما انقاد « زوبيتر » « لسكيتس » فإذا كانت زوايا المثلث الثلاث مساوية لزاويتين قائمتين ، وإذا لم يكن جبل بدون واد ، فإنما كل ذلك لأجل أن الله شاء أن يكون كذلك » .

هذا هو «ديكارت» وهذا مذهبه العظيم فى الله العظيم [٢] أمام مسألة الشك الشائنة

= ولولاه لما تحقق أى شئ ولما أمكن ، ولا ريب فى أنه لولا الله لما تأسست الهندسة إلا أن الذى جعل الحقائق الأزلية حقائق هو علم الله وليس لإرادته مدخل فيه . « المطالب والمذاهب » ص ١٨١

أقول لا يخفى ما فى قول ليبنتز الذى هو أيضا من أكبر فلاسفة الغرب من عرفان وأدب عظيمين إزاء مقام الألوهية حيث يسند جعل الحقائق الأزلية حقائق الى علم الله بعد فك رابطتها من إرادته مع أن « الجعل » الذى هو شأن الإرادة لا يكون من شأن العلم فيلزم أن لا يكون جاعل الحقائق علمه أيضا إن لم يكن إرادته . فكأنه يقول . لولا أن الله تعالى علم الحقائق الأزلية حقائق لما علمناها حقائق .

[١] فى هذا القول عبرة كبيرة وعظة مرة للمستهينين بالمنطق من الكتاب المصريين الذين سبق ذكرهم فى أمكنة من الكتاب . لأن الفيلسوف يذكر ما يذكره أمثلة لعظميات الحقائق الثابتة أزلا وأبدا . وإنى أنبه أولئك الغافلين على أن المنطق الذى يكبره ديكارت هو المنطق التجريدى الذى يستهينون به لأنه المنطق الأصلى الكبير الذى لا يقبل التغيير .

[٢] وأما فلسفة ديكارت القائلة بقدرة الله تعالى حتى على المستحيلات كما قرأته فى كتاب صديقى الدكتور عثمان أمين : « ديكارت » فهى وإن كانت دالة على عظمة عقيدة الرجل فى الله العظيم ومثالا آخر من أمثلتها لكنا نحن لا نشايعه فى هذه الفلسفة ، بل نكتفى بأن نقول مع علماء الإسلام المتكلمين الذين يزنون كل ما يقولون : « إن الله قادر على جميع الممكنات » إذ لولا المحال لانهارت القضايا اليقينية المبرهنة لأن براهينها تتم بالانتهاء إلى المحال الباطل على فرض عدم تسليمها، ومنها البرهان المثبت لوجود الله ، فيقال : لو لم يكن الأمر كذا لزم التناقض وهو محال فينتهى الكلام عنده .. فلولا المحال لما تسنى لنا إثبات وجود الله بدليله . =

وموقف ديكارت منها فهى أن ديكارت لم يضعها لإثارة الشك فى كل شىء، وكيف تُتصور إثارة الشك فى كل شىء ممن رأيتَ مبلغ يقينه من نصوصه التى أوردناها، وإنما وضعها لهدم صرح الشك الذى كان الحسبانيون أسسوه فى القلوب، وقد عرفت مما سبق وستعرف مما سيأتى تسلط الحسبانية المتوارثة من الفلسفة اليونانية على أفكار الفلاسفة الغربيين، لاسيما السيحيين منهم وعرفت أوستعرف تخلص فلاسفة الإسلام المتكلمين منها قبلهم بكثير، فكان ديكارت أول من دك دعائم الشك فى الغرب وأبعده عن الفلسفة.
وكان من حذاقته أنه جعل الشك نفسه الذى لا شىء يسلَّم به سواه عند الريبيين، يهدم الشك، فقال لهم: «إنى أشك فأدرك» لأن الشك نوع من الإدراك أى إدراك متردد بين الإيجاب والسلب «ثم أُدرك من هذا أنى موجود» ولو لم أكن موجودا لانتفى شكى وإدراكى المندمج فيه بانتفائى، مع أنى قلت لكم إنى أشك وأنتم معاشر الريبيين صدَّقتمونى فى قولى هذا. فوضع ديكارت أساس العلم تجاه داء الشك المزمن مستخلصا دواءه من نفس الداء وحصل على أول يقين من إدراك الإنسان وجود نفسه فقال: «إن قضية «أدرك فأنا إذن موجود» حقيقة بديهية. فليس هو الرجل الذى يشك فى كل شىء كما زعم الزاعمون عنه بل الذى استخرج حتى من الشك حقيقة متحققة.
وأفاد «ليبنتز» أفضل الفلاسفة المنسوبين إلى مدرسة ديكارت الجوابَ الذى وضعه ديكارت لحل مشكلة الشك المزمنة، فى هذا الأسلوب: «شكى نفسُه لايسع أن أشك

= ولا يقال ردا علينا: لم لايجوز أن يكون المحال بالنسبة إلينا نحن المبرهنين، ممكنا بالنسبة إلى الله القادر على كل شىء فلا يكون التناقض باطلا لعدم كون الجمع بين النقيضين محالا على الله. لأنا نقول جوابا عليه: نص القرآن القائل بعموم قدرة الله على كل شىء، مقيد عند علماء الإسلام بكل شىء ممكن فيستثنون المحال من «كل شىء» استثناء عقليا. والذى نسميه المحال يلزم أن يكون محالا عند الله وعند الناس، لأنه المحال فى الواقع، وليس بمحال ما يعجز عنه ذوو القدرة الضعيفة. فلولا ذلك المحال الحقيقى ولولا التناقض من أمثلته المشهورة القليلة جدا، بأن يكون ممكنا عند الله على مقتضى فلسفة ديكارت لانسد طريق إثبات الواجب، وانجر إعظام قدرة الله لهذا الحد الغير المعقول، إلى إعدام الله.

فى وجود نفسى حتى فى الوقت الذى آخذ أشك فى وجود كل شىء » .

أجل إن ديكارت هو ذلك الفيلسوف الوحيد الذى ألغى ثنائية العقل والإيمان المنتقلة من فلسفة القرون الوسطى التى تأثرت من النصرانية فأدخلت الإيمان فى نظرية اليقين ركنا جديدا، بحجة أن العقل لا يتخلص من الحسبانية فى اكتساب اليقين[١] فيحتاج إلى دعمه بالإيمان المبنى على الإرادة[٢] وكان هـذا فى الحقيقة توهينا للعقل أكثر من دعمه، لاتهامه بالعجز وتفضيل قوة الإيمان على قوته[٣] وكان أصل دافع فلاسفة القرون الوسطى إلى هذا المذهب تأثرهم بالنصرانية المتنافية مع العقل فزين لهم الحط من مرتبة العقل لتسلم النصرانية من نقده. قال « يول ژانه » : يفهم أن القرون الوسطى لم توفق فى عملها ولم تستطع تأليف العقل بالإيمان فسعى لتغليب الثانى على الأول » .

فجاء ديكارت فألغى ثنائية العقل والإيمان باطراح الإيمان وإعادة حقوق العقل إليه وخلّصه من الحسبانية قاضيا على الشك بسلاح مأخوذ من الشك فابتدأ به دور جديد،

---

[١] كانت فلسفة اليونان ابتدأت بالحسبانية اللاأدرية . فقد كان « هراقليط » و « پار منيد » « وامبادوقل » و « ذيمقراط » و « أنا كساغور » متفقين على إنكار صدوقية الحواس ، ثم نسختها فلسفة « سقراط » و « أفلاطون » و « أرسطو » وبعد حين استؤنفت الحسبانية من جديد وكان أشهر رجالها « پيرون » و « كارنه آد » . وكلتا هاتين الحسبانيتين تسمى الحسبانية القديمة . ثم ظهرت نظرية « شبه اليقين » بآنتيوكوس و « چيچرون » ثم عقبها الحسبانية الجديدة وأصحابها « بطليموس » و « دوچيرن » و « أنه زيده م » و « آغريبا » و « سكتوس أميريكوس » . إلى أن جاءت النصرانية فأدخلت الإيمان ركنا فى نظرية اليقين ثم ألغاه « ديكارت » كما بينا . وعادت الحسبانية بعد عهد ديكارت أيضا الملجئ الأخير للعلم من الشك . وتسمى الحسبانية الأخيرة أو حسبانية « هيوم » . وليست الفلسفة المعنوية ببعيد عنها وإن اشتهر « كانت » من زعماء المعنويين ، بتخليص العلم منها . وسيجىء درس هذه المباحث درسا مشبعا إن شاء الله .

[٢] كان « سنت انسله م » يردد ويؤكد قوله : « أومن لأفهم لأنى لا أفهم أن لم أومن

[٣] أما ضم الإذعان فى الإيمان الدينى المعتبر عند أكثر علماء الإسلام ، إلى التصديق المنطقى الذى هو فعل العقل ، فذلك لم يكن منهم استصغارا لقوة العقل وذهابا إلى حاجته للتأييد بل قصدا إلى جعل الإيمان من الأفعال الاختيارية الصالحة لأن يكلف بها الإنسان .

وانتهت القرون الوسطى التى جعلت الإيمان أصلا فى اليقين والعقلَ تابعاً له فكان ذلك ضربة على النصرانية طبعاً ، فظن مقلدو الغرب منا الذين تعلموا الدين أيضا منه رغم كونهم مسلمين، أن منهج « ديكارت » أضر بدينهم كما أضر بالنصرانية ، وهم مخطئون فى فهم موقف دينهم من فلسفة ديكارت وفى فهم حقيقة هذه الفلسفة. ففى خطأهم الأول أساءوا الظن بالإسلام وفى خطائهم الثانى أساءوا الظن بالعقل واتبعوا فلسفة القرون الوسطى المتأثرة من المسيحية[1] مع أنا نحن قد دافعنا لحساب الإسلام فى هذا الكتاب عن حقوق العقل طبق ما فعله « ديكارت » وسندافع أيضا وإن كان دفاعنا عنها إزاء منكريها من طراز آخر.

فلينظر القارئ مما فعلنا ونفعل فى الدفاع عن العقل، بُعدَ موقفى الإسلام والنصرانية بعضهما من بعض، وليقض العجب من غفلة الشرقيين الذين التبست عليهم النصرانية والإسلام حتى ترى بعض الممعنين منهم فى الغفلة يعيبون الإسلام بكونه محصول القرون الوسطى ، وهذا أيضا محض تقليد منهم لحركة التجديد الثائرة على النصرانية وتطبيقها على الإسلام بغير أى حق ، فإذا انتقد النصرانية ناقدوها بابتنائها على فلسفة القرون الوسطى الواضعة للعقل تحت تابعية الإيمان كان لهذا النقد معنى معقول، لكن الإسلام لا علاقة له بالقرون الوسطى غير الاقتران الزمانى. أما فلسفته فيما كس فلسفتها حتى يصح القول بأن الإسلام تقدم بتجديده المعطى للعقل حقه على التجديد الذى ابتدأ بعهد « ديكارت » .

ومن العجب أن المثقفين بمصر وفيهم بعض أقطاب الأزهر ومجلة الأزهر — كما اطلع القارئ عليهم من نماذج المستشهدات المنقولة عنهم فيما سبق — بعثوا من جديد ثنائية

---

[١] وفيما سبق ذكره من محاولة الأستاذ فريد وجدى تنزيل قيمة الدليل العقلى بحجة أنه يكثر فيه الخطأ ، نزعة إلى تلك الفلسفة .

العقل والإيمان التى عاشت فى القرون الوسطى النصرانية ثم أماتها ديكارت وقبله الإسلام . ومما زاد فى العجب أن الثنائية القديمة كانت ضد مصلحة العقل لتأييد الإيمان والثنائية الجديدة تُحدَث ضد مصلحة الإيمان أو بالأصح ضد مصلحة الإيمان والعقل معا. وقد ذكرنا كل ذلك من قبل . وكان منهج الشك المنسوب إلى فلسفة ديكارت لتأييد العقل ضد الإيمان الأعمى فبات الأساتذة الغافلون منا يستخدمون ذلك المنهج لتشكيك الأذهان فى مقررات العقل .

بقى أن يقال لنـا كيف يأتلف ما قلتم عن فلسفة ديكارت إنه ألغى ثنائية العقل والإيمان باطراح الإيمان ، مع ما قلتم عنه أيضا إنه فى طليعة المؤمنين بالله ؟ والجواب أنه لم يطرح الإيمان مطلقا وإنما اطرحه ركنا فى نظرية اليقين وسندا للعقل فى إدراك الحقائق ، فليس العقل عنده تابعا للإيمان بل الإيمان تابع للعقل . ألا يرى قوله . « إن قضية أدرك فأنا إذن موجود حقيقة بديهية، وهذه الحقيقة لا تسقط فى أى زمان بساحة الذاكرة ولا تزال غير فاقدة لبداهتها حتى تصل إلى الله فإذا وصلت إليه تُيقِّن أن العقل أنشئ لفهم الحقيقة ، ويتضمن هـذا اليقينَ المقدماتُ المستخدمة فى إثبات وجود الله أيضا « المطالب والمذاهب » ص ٦٨

قال « پول ژانه » ص ٢٤٣ « فى الفلسفة الأخيرة تلزم دائما مراجعة «ديكارت» فى مبتدأ جميع المطالب والمباحث. وفلسفة ديكارت وإن كانت مركبة من عناصر كثيرة مقتبسة من القرون الوسطى والمتقدمين إلا أن له طريقا يخص شخصه تماما بديعا جدا وهو طريق « الاشتباه ومعيار التبين » يعنى أن يُشك فى كل ما ليس بمبرهن عليه [1] ولا يُقبلَ ما عدا الظاهر بذاته أو بغيره « ثه ويدان » على أنه مبرهن عليه .

---

[١] نلفت القارئ إلى هذا القيد فى منهج الشك المنسوب إلى ديكارت ! فهو لا يوصى الشك فى كل شئ بل فى كل ماليس بمبرهن عليه وهو المراد أيضا من المعطوف « باو » فى قـوله =

« وفي الحق ان فلسفة القرون الوسطى أيضا تطبّق هـذه الطريق فيبتدئ « سن طوماس » في « سوم أولوزيك » بإيراد سؤال « هل الله موجود » ؟ ثم يقول من غير تردد : « وليكن جوابنا بالنفي » فيظهر أنه وضع جميع الحقائق حتى وجود الله في موضع الشك ولم يقبله إلا بعد الجواب على الاعتراضات الموردة وبنى حقيته على أدلة بينة . إلا أن هـذه الطريق التي لا تخلو عنها أي فلسفة قد طبقها سن طوماس وسائر الفلاسفة تطبيقا لا شعوريا . أما ديكارت فشعر بها وفذلكها ووضعها في شكل الدستور ، ومن جراء ذلك استحق أن يعد واضع الفلسفة الثاني .

« والنقطة الجديدة الثانية في فلسفة ديكارت كونه قد أخذ موجودية الإدراك على أنها الحقيقة الأولى فشى من وجود الذهن المدرك « النفس الناطقة » قائلا :

« ولا يقبل إلا الظاهر بذاته أو بغيره » فهل يشبه هذا مافهمه كاتب جريدة « السياسة » (انظر ٤ - ١) من منهج ديكارت فيما كتبه عن البعثة الأزهرية إلى أوربا قائلا : « انهم سيواجهون مشقة أول أمرهم في التوفيق بين مقتضيات هذا المنهج وما توجب عليهم دراساتهم الأزهرية وأى مشقة أكبر من أن يطالب الإنسان ليكون بحثه علميا صحيحا بأن ينكر كل ما يعرف وأن لا يثبت شيئا على أنه علمي إلا إذا قام عليه دليل من التجربة والملاحظة والاستنباط » فكأن أعضاء البعثة لم يبق عليهم في دراستهم الأزهرية شيء مما قام عليه الدليل أو لم يكن شيء مما علموه دليلا على أي مسألة ، بدليل علمي صحيح . ولهذا يطالبهم الكاتب قبل أن يطالبهم الأوربيون بإنكار كل ما عرفوه ، ولهذا أيضا سيلاقون في زعم الكاتب أكبر مشقة في التوفيق بين المنهج الأوربي والمنهج الأزهري

والكاتب يخلط منهج ديكارت بشيء من منهج الماديين والتدريبيين كما خلط الاستنباط بالتجربة والملاحظة حيث قال : « وان لايثبت شيئا على أنه علمي إلا إذا قام عليه دليل من التجربة والملاحظة والاستنباط » فإن كان يطالبهم بمنهج ديكارت فليس منهجه إنكار كل ما عرفوه وتعلموه في الأزهر مبرهنا عليه أو غير مبرهن ، مع أن الأزهر نفسه لا يقبل ما ليس بمبرهن عليه . وإن كان مراده تخصيص القبول بما لم يقم عليه دليل من التجربة والمشاهدة كما هو منهج العلم الحديث فذاك غير منهج الشك المنسوب إلى الفيلسوف ديكارت في كل مالم يقم عليه الدليل سواء كان عقليا أو تجريبيا وهو الحق الحقيق بالقبول أما تخصيصه بالدليل التجريبي فزيادة على الحق ومجاوزة إلى ما وراءه . ثم إن منهج الشك في كل شيء غير مبرهن عليه يعم المجربات قبل إجراء التجربة كما يعم المعقولات قبل الاستدلال عليها

« مهما كان ترتيب المعانى الذى يراد تقريره فى الفلسفة فالشىء الذى يبقى حقيقة دائما هو الشعور ، فقد أشك فى وجود الأجسام وقد أشك فى وجود الله وفى الحقائق الرياضية[1] لكن لا أشك أصلا فى وجود شعورى لأن شكى فى وجود شعورى شعور أيضا والحال أن شعورى أى شكى معناه أنى موجود فإن من لا يوجد لا يشك أيضا . وبناء عليه فأنا مدرك شاعر موجود من حيث أنى مدرك إن لم أكن موجوداً بأى حيثية .

---

[١] لعل هذا القول من ديكارت المنبئ عن الشك العام كان منشأ غلط الذين جعلوا الشك أساس فلسفته ، وهذا يخالف ماعزى إليه آنفا بلسان « پول ژانه » أيضا من كون الشك المأخوذ فى فلسفة الرجل هو الشك فيما ليس بمبرهن عليه لا فى كل شئ ، فأى القولين يكون تعبيرا صحيحا عن فلسفته؟

والجواب الذى يقطع كل شبهة فى هذا الباب ولا يجده القارئ فى غير هذا الكتاب كاشفا عن حقيقة مسلك هذا الفيلسوف الكبير أن تمسكه بالشك العام حتى فى وجود الله حتى فى الحقائق الرياضية — على تعبير الفيلسوف نفسه — وتمسكه بالشك فيما ليس بمبرهن عليه ، كلاهما واقع منه ، إلا أن الثانى أى شكه فيما ليس بمبرهن عليه واقع منه على أنه لازم مذهبه فى إحياء حقوق العقل المضاعة قبله . والأول أى شكه فى كل شئ ، وقع منه قصد المحاربة مذهب الشاكين فى كل شئ حيث لم يجد سبيلا إليها من غير مماشاتهم فى مذهبهم . وتوضيح هذين الأمرين أن ديكارت مجدد الفلسفة وواضعها الثانى لماقضى على فلسفة القرون الوسطى المتأثرة من النصرانية والمستمدة قوة من إيمانها تقاوم تيار الحسبانية ، وحرر العقل من تبعية الإيمان ، لزمه أن يشك فى كل ما ليس بمبرهن عليه كما هو مقتضى العقل . وكان فلاسفة القرون الوسطى الذين التزموا تبعية العقل للإيمان التزموه بدافعين اثنين تأييد النصرانية ومقاومة الحسبانية القائلة بتعذر الحصول بالعقل على اليقين والتى كانت فلسفة اليونان انتهت بغلبتها على الفلسفات الأخرى كما سيأتى بيانه . وعند ذلك أى عند العودة إلى التمسك بالعقل وجد ديكارت نفسه — كما قال پول ژانه — أمام خصم جديد[*] اى الحسبانية التى هى عدوة اليقين القديمة الداعية إلى الشك فى كل شئ . ورأى أن الحسبانيين المتمسكين بالشك فى كل شئ لا يمكن التكلم معهم لعدم كون أى شئ مسلما به عندهم غير الشك ، فاستدرجهم الرجل من طريق الشك المطلق لا لكونه مذهبه بل لكونه مذهب خصومه الذين يريد القضاء عليهم وعلى مذهبهم والطريق الوحيد للتكلم . فلو شك فى كل شىء مطلقا مبرهن عليه أو غير مبرهن لزمه أن يشك فى المبادئ الأولى أيضا التى ترجع إليها =

---

[*] مطالب ومذاهب ص ٦٦ اقرأ ما كتبنا هنا مع ما سبق منا فى أرقام ...

« فديكارت يمشى من هذه الطريق فى إثبات وجود الله ولا يستعمل الأدلة الطبيعية لا الدليل الكيانى ولا دليل العلة الغائية لأنه كما لم يُثبت بعدُ وجودَ الكائنات المادية فهو يحتاج فى إثبات وجودها إلى وجود الله[١] والذى لا يحتاج فى إثبات وجوده إلى وجود الله إنما هو وجود نفسه فلا دور . فوجود نفسه المستفاد من إدراكه هو الحقيقة الأولى الثابتة ثم يترتب عليه وجود الله[٢] ثم يترتب عليه ثبوت وجود العالم . وكيفية الترتب الأخير أن ديكارت عند ما استيقن الحقيقة الأولى الآنفة الذكر بنى حقيتها على كونها متبينة غاية التبين . ثم قرر على قانون مأخوذ من هذا وهو أن كل ما يعرفه جليا متبينا فهو حق . وهذا هو معيار التبين الذى تمسك به . ثم لاح له بعد إثبات وجود الله بواسطة إدراك وجود نفسه أن منشأ ما تبيّن للإنسان حقا هو

= البراهين فى النهاية مثل مبدأ التناقض ومبدأ العلية وهى البديهيات العقلية ثم لا يمكنه التخلص من الشك كما وقع للريبيين ، حتى إنه لا يمكنه أن يقول بعد قوله أشك فأنا مدرك وأدرك فأنا موجود . إذ لا يكون من حق الشاك فى كل شيء أن ينتقل من وجود الإدراك إلى وجود المدرك ، بناء على أن وجود الأول يستلزم وجود الثانى ، لأن ذلك الانتقال إنما يتسنى عند التسليم بقضية هى أن الإدراك لا يوجد بدون المدرك كالفعل من غير فاعل . وهذه القضية ترجع إلى مبدأ الجوهر والعرض وإلى أن العرض لا يقوم بنفسه ويحتاج إلى جوهر يقوم به ولا يوجد بدونه .. والفيلسوف « كانت » الذى اعترض على القضية الثانية من قضيتى ديكارت المذكورتين وهى قضية « أدرك فأنا إذن موجود » لم يبن اعتراضه على عدم التسليم بأن وجود الإدراك يستلزم وجود المدرك ، وإلا كان اعتراضا على مبدأ من المبادئ الأولى التى لا يعترض عليها ، وإنما تكلم فى محل وجود الإدراك والمدرك .. وسيجيء فى هذا الكتاب بسط ذلك الاعتراض وجوابنا عليه .

[١] على عكس الترتيب فى إثبات وجود الله بدليله المعروف المبنى على وجود العالم .

[٢] وترتب ثبوت وجود الله على وجود نفسه عين ترتب وجود الله على وجود العالم فى الاستدلال المعروف بوجوده على وجود موجده . فثبوت وجود نفسه يعقبه ثبوت وجود الله تفتيشا منه عن موجده ومعطيه الإدراك . وهذا التعقيب هو مراد ديكارت من قوله المنقول عنه من قبل : « وهذه الحقيقة يعنى وجود نفسه لا تسقط فى ساحة الذاكرة حتى تصل إلى الله يعنى لا يشغل عنها وعن التفكير فيما لها من الكمال والنقصان ، شاغل حتى تصل إلى الله الذى هو الكمال المطلق .

صدوقية الله تعالى وأن الله تعالى إنما أعطى الإنسان العقل ليدرك به الحقيقة[١] والعالم مما يتبين لنا وجوده ، وهذا التبيّن من الله ، فيلزم أن يكون وجود العالم حقا ، وإلا لزم أن يكون الله قد خدعنا » .

ففلسفة ديكارت تمتاز بكونه أثبت وجودالله قبل إثبات وجود العالم المادى واستدل عليه من وجود نفسه الناطقة ووجود شعوره وتمتاز أيضا بكونه بنى حقية وجود العالم على صدوقية الله [٢] .

فإن قيل لم لا يبنى ديكارت حقية وجود العالم على معيار التبين الذى هو أيضا مما تمتاز به فلسفته ، وقد بنى عليه وجود نفسه ؟ فالجواب أنه لم يكن مثبتا وجود الله عند الاقتناع بوجود نفسه فبناه على معيار التبين ؛ وليس الحال كذلك عند إثبات وجود العالم . على أن معيار التبين إنما يفيد الحقية واليقين فى نفسه لا فى نفس الأمر، بخلاف دليل صدوقية الله ؛ فلما كان ثبوت وجود العالم قد سبقه ثبوت وجود الله فالأولى أن لا يكتفى فى إثبات وجود العالم بمعيار التبين بل يضم إليه وجود الله وصدوقيته كسبب السبب .

على أنه لا مانع من كون ثبوت وجود الله مؤيدا أيضا لما تقدمه من ثبوت وجود نفسه بمعيار التبين ، بانكشاف سبب التبين وهو وجود الله وفيضان هـذا التبين إلى ذهنه منه . وهذا قول الفيلسوف : « إن الله مبدأ العلم كما أنه مبدأ الوجود » وتأليفه بكونه قد أخـذ موجودية الإدراك مع ما يلزمه من وجود نفسه المدركة ، على إنها

---

[١] انظر قول ديكارت هذا كيف يقضى على كلتا دعويى الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده السابقى الذكر فى مقدمة الكتاب من أن الدين القائل بوجود إله غير منظور لا يلتئم مع العقل وأن الحقيقة لا تدرك إلا بالمشاهدة .

[٢] انظر هذا الفيلسوف الكبير الذى فتح دورا جديدا فى الفلسفة وأعاد إلى العقل كرامته واستقلاله ، كيف يكون مبلغه فى الإيمان بفضل هذا العقل الحر السامى .

الحقيقة الأولى الثابتة . فهذه الحقيقة الأولى قد نزلت منزلة الحقيقة الثانية بعد انكشاف سببها بثبوت وجود الله وظهر كون وجود الله مبدأ كل علم ومبدأ كل وجود ، ولولم يكن وجوده لما كان أى وجود وأى علم. هكذا ينبغى أن يحرر مراد الفيلسوف ديكارت من الكلمات المذكورة فى بحث المعرفة من كتاب «المطالب والمذاهب» لپول ژانه ، المقتبسة من فلسفته ومن الله التوفيق .

ومن لطيف مايتصل بموضوع كتابي هذا من أقوال هذا الفيلسوف العظيم قوله: « ليس علم الملحد علما حقا ، لأن المعرفة المشوبة بالشبهة لايحق لها أن تسمى علما . »

وتوضيح هذا القول أن التبيّن الذى يستند إليه كل علم ، لا يجد فى ذهن الملحد تأييداً من دليل صدوقية الله فيظل التبين فيه ضعيفا .

ومن أساليب ديكارت فى إثبات وجود الله أنه يقول : « إذا قلت « الله » فإنى أفهم منه جوهرا أزليا غير متناه ولا قابل للتغير عليما قديرا أوجدنى وسائر الأشياء على تقدير ثبوتها . فمن أين يأتينى هذا المفهوم ؟ ومن حيث انه معنى من المعانى يلزم أن يوضح منشأه . وهب أنى لكونى جوهرا أتصور فى نفسى جوهرا غيرى[1] ولكنى جوهر متناه فكيف أتصور جوهرا غير متناه » .

وهذا الاستدلال فى إثبات وجود الله يشبه قول الفيلسوف « بوسسوئه » فى الموضوع نفسه : « من الحقائق ما هو ضرورى أزلى ، وتلك الحقائق لا تخرج من أن تكون حقا ولو لم يوجد شىء من الأشياء التى تعمل فيها ، مثلا ان زوايا المثلث مساوية لقائمتين فلا تحتاج هذه الحقيقة فى أن تكون حقا إلى تحقق أى مثلث فىالواقع

---

[١] الجوهر بمعنى الموجود المستغنى عن المحل يصح إطلاقه على الله تعالى بحسب المعنى إلا أنا نحن المسلمين نكف عنه لكون أسماء الله عندنا توقيفية أى موقوفة عند ما ورد به الشرع، ولكثرة استعماله فى الممكن المتحيز .

ولاتحتاج أيضا إلى وجود الذهن الإنسانى ليعلمها، فهى حق ولو لم يوجد إنسان فى الدنيا. وإذا لم يكن لها أى توقف على العالم ولا على الروح الإنسانية لزم أن تكون مربوطة بوجود آخر » .

وهذا الاستدلال من « بوسسوئه » يكاد يكون إيضاح ما يعزى إلى ديكارت أنه قال إن وجود الله يقينى أكثر من يقينية الدعاوى الهندسية والقوانين الرياضية لأن تلك الدعاوى وتلك القوانين التى لاتحتاج فى كونها حقا ثابتة إلى وجود ما تنطبق عليه من الكائنات فى العالم ولا إلى أذهان من يتصورونها من علماء البشر الرياضيين، يلزم على تحقيق « بوسسوئه » أن تكون مربوطة بوجود الله . فثبوتها الذى لا يتوقف على وجود أى موجود من الكائنات موقوف إذن على وجود الله ولا شك أن الموقوف عليه أثبت وأقوى فى الوجود من الموقوف .

وآخر ما يعجبنى من أدلة ديكارت على وجود الله قوله ــ وقد تمسك به قبله «أوكان» من فلاسفة القرون الوسطى ــ : «إن حفظ الجوهر وإبقاءه عينُ خلقه فإذا أردتُ أن أعرف من خلقنى فأقول من خلقنى سابقا هو الذى يبقينى حالا، مع أنى لا يمكننى إن لم أسنده إلى من يملك جميع الكمالات وأجد مفهومه فى ذهنى ، أن أسنده لا إلىّ ولا إلى والدى ولا إلى أى علة أخرى . وبفضل ما فى هذا الدليل من الاستناد إلى العلة الحقيقية . يسقط اعتراض التسلسل إلى غير نهاية الذى يوردونه على الدليل المستند إلى العلة الخالقة، لأنه مهما أمكن الرجوع من علة إلى علة فى سلسلة الأزمان ، فليس الأمر كذلك فى علة البقاء إذ يجب لإيضاح وجودى فى الحال أن تكون علته أيضا موجودة حالا » .

وهذا الدليل يحتمل أن يناقش فيه المناقشون بأن الحادث لا يحتاج فى بقائه بعد حدوثه إلى علةِ احتياجَه إليها فى حدوثه . لأن قاعدة «لكل حادث علة» لا تنطبق

عليه ؟ فإن احتاج بعد حدوثه إلى علة فإنما يحتاج إليها فى عدمه الطارئ على وجوده ، لا فى بقائه موجودا وتنطبق القاعدة المذكورة على العدم الحادث .

لكنى أجيب على اعتراضهم نيابة عن ديكارت : بأن العلة الموجدة للشئ يلزم أن تبقى ما دام معلولها باقيا ، حتى لو زالت علته انعدم معها المعلول فيكون زوال العلة علة لعدمه الحادث . ومن هذا يقال : « علة العدم عدم العلة » .

ويجدر بى أن لا أنتهى عن الكلام فى فلسفة ديكارت قبل أن أبدى رأيى فى دليل هذا الفيلسوف على إثبات وجود الله المسمى بالدليل الوجودى والذى ذكره صديق الدكتور عثمان أمين فى كتابه « ديكارت » باسم الدليل الانطلوجى وأطراه ، كما أيده الأستاذ الكبير العقاد فى كتابه « الله » .. على الرغم من أن هذا الدليل اخترعه سنت آنسلم من فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين قبل ديكارت ثم انتُقد عليه فى ذلك العهد ، وكان لناقده الحق . ومع هذا فقد تمسك به فى المرة الثانية كبير فلاسفة الغربيين وزعيم عهد التجديد فى الفلسفة أعنى به ديكارت . ثم تجدد الإعجاب والافتتان بذلك الدليل فى زماننا على لسان الدكتور عثمان أمين والأستاذ العقاد .

وقد سبق منى أن وعدت فى أوائل هذا الكتاب (ص ٦٨ ــ ٦٩) لأقول قولى فى ذلك الدليل بلسان علم المنطق القديم وأبديت هناك ظنى القوى بسحب الأستاذين الفاضلين اعتمادهما على متانة الدليل المذكور بعد الاطلاع على قولى ، فيكون لى الشرف فى تصحيح رأيهما بشأنه فى حين أنه لم يؤثر نقد الناقدين من قبلى فى إصرارهما على الإعجاب بذلك الدليل .. وأكثر من هذا مايعود إلىّ بهذه الوسيلة من شرف الدفاع عن المنطق القديم رغم المستهينين به من الكتاب المعاصرين معبرين عنه بالمنطق الصورى أو التجريدى وهم لايدرون أن قوة هذا العلم الأبديةَ تأتيه من فضل صوريته كما أن قوة علم الهندسة الأبدية فى صوريته ، فلو لم يكن صوريا كان علما وقتيا كما نبه إليه الرياضى الشهير هانري بوانكاريه وقد سبق منى نقله .

لا يعجبنى الدليـل الوجودى من أدلة ديكارت على إثبات وجود الله فأراه مبنيا على مغالطة خفية استولت على عقول المتمسكين به مع محبذيه ، وإن كان صديقنا الدكتور عثمان أمين اعتنى فى كتابه «ديكارت» ص١٤٣ بهذا الدليل الذى سماه دليلا انطولوجيا وعدّه أدق الأدلة الديكارتية على وجود الله . ولا يجديه ما نقل الدكتور فى تكميله عن الفيلسوف ليبنتز ولا ما قاله الأستاذ الكبير العقاد فى كتابه النفيس « الله » عن هذا الدليـل الوجودى ـ بعد حكاية استهدافه لنقد الناقدين إلى حد أنهم سخروا منه ـ :

« والبرهان فى الواقع أقوى وأمتن من أن ينال بمثل هذا الانتقاد لأنا نستطيع أن نتصور عشرة دنانير دون أن يستلزم وجودَه فى الحقيقة ، ولكن لا نتصور كمالا لا مزيد عليه ثم نتصوره فى الوقت نفسه نقصا لا مزيد عليه لأنه معدوم . وإذا قلنا ان الديشليون لا يمكن أن يكون أكبر عدد فالديشليون والواحد موجود بغير كلام وإن لم نستخدمه فى عد شىء من الأشياء » .

والأستاذ العقاد الذى نعترف بدقة فهمه وقوة بيانه ، يخطئ فى الاعتماد على هذا الدليل مع الفلاسفة المخطئين . والذى يغره وغيرَه ويفرق بين مسألة وجود الله ووجود عشرة دنانير الذى اتخذه الناقدون مثالا فى نقض الدليل المذكور ، أنه يكفى لإثبات وجود الله مجرد تصوره مفهومه الدال على غاية الكمال ولا يكفى لإثبات وجود عشرة دنانير مجرد تصور مفهومها الخالى عن تلك الغاية . وقد غرهم أن تصور غاية الكمال لشىء مع الشك فى وجوده يكون تناقضا ونقصا ظاهرا فى حاله .

ونحن نسلم بأن غاية الكمال لا تُتصور مع عدم وجود الأكمل ، وإنما يتصور الأكمل فى الذهن مقترنا بوجوده حتى وجوده الخارجى أى مقترنا بتصور وجوده فى

الخارج لكون محل هذا الاقتران هو التصور الذى فيه متسع الموجود والمعدوم والموجودَين المتلازمَين والمعدومَيْن المتلازمَيْن ، ولكن لا يلزم من حضور الأكمل ووجوده الخارجى فى تصور الذهن مجتمعين غير منفكين ، تحققُهما فى الخارج كذلك . وقد قال علماؤنا المنطقيون لا حجر فى التصورات ! فقد يكون الذهن بسبب تصوره الله بمعنى الأكمل، مضطرا إلى إضافة تصور إلى تصوره قائل بوجود هذا الأكمل فى الخارج من غير أن يكون لهذين التصورين المتولد بعضهما من بعض تأثير فى الحقيقة .

وخلاصة ما أقوله أن استخراج البرهان على وجود الله من تصور القائلين به على أنه جامع لكل كمال ـ ومنه الوجود طبعا ـ توهم محض من نوع المصادرة على المطلوب، لأن إثبات وجود الله يتوقف على كونه جامع كل كمال فى حين أن الحكم بكونه جامع كل كمال يتوقف على كونه موجوداً ، بناء على القاعدة المنطقية القائلة بأن صدق القضية الموجبة مشروط بوجود موضوعها، فيتوقف إثبات وجود الله على كونه موجودا وهو الدور والمصادرة على المطلوب .

وإن أردت تحقيق هـذه المسألة على وجه لا محل لها بعده أن تلتبس على الأستاذ عقاد والدكتور عثمان أمين اللذين لم يكفهما نقاش الفلاسفة قدما فى تحقيقها ، فأقول توضيحا لما قلته إلى هنا :

لو كان قول القائل إن الله جامع كل كمال الذى يكون مقدمة من مقدمات الدليل الانطولوجى المُقام على إثبات وجود الله، مسلم الصدق لكان من حق الأستاذين أن يعتبراه كافيا فى إثبات المطلوب، ضرورة أن وجوده يدخل فى الكمالات التى هو جامعها فى نفسه دخولا أوليا ، لكن صدق ذلك القول ليس بمسلم . ولا تقل كيف لا يسلَّم القول بأن الله جامع كل كمال ، فأي مجنون يشك فيـه ؟ لأنى أقول مع الأستاذين المصرين على صحة دليل ديكارت هذا ومتانته : إن ذلك القول لا شك فى صدقه وصحته .. إلا أن كل من يعجبه هـذا الدليل قبل ديكارت وبعده يغفلون عن كونهم بصدد إثبات

وجود الله[1] فذلك القول أعنى الحكم بأن الله جامع كل كمال يجب أن يكون مسلم الصدق إلا بالنسبة إلى محله فى دليل إثبات وجود الله، ولهذا يصح أن نقول إن الله تعالى يلزم أن يكون جامع الكمالات عند كل من يؤمن بوجوده ، ولا يلزم أن يكون الأمر كذلك عند من لا يؤمن بالله فلا وجود له عنده ولا كونه جامع الكمالات ، ومن كان فى صدد إثبات وجود الله يلزم أن يكون كذلك خالى الذهن عن وجوده واتصافه بكل كمال إلى أن يتسنى له الإثبات . ونحن الذين لا نتردد فى إضافة جميع الكمالات إليه تعالى لكوننا آمنا بوجوده أولا بدليل غير دليل الكمال فصحت بالنسبة إلينا القضية الموجبة القائلة بأنه جامع كل كمال لتحقق شرط صحتها الذى اشترطه المنطق القديم وهو وجود الموضوع . أما الذى لا يعرف وجود الله ويريد أن يعرفه من كونه جامع الكمالات أو الذى يعرف وجوده ويريد إثباته لمن لا يعرفه بدليل الكمال الجامع ، فيقال له إن سندك هذا فى إثبات وجود الله قضية موجبة تتوقف صحتها منطقيا على وجود موضوعها الذى أنت بصدد إثبات هذا المدعى فتحتاج فى تصحيح دليلك إلى مراجعة دعواك ، وهى المصادرة على المطلوب المعروف بطلانها عند العلماء .

وما أدق نظر المنطق فى اشتراط وجود الموضوع لصحة القضايا الموجبة دون اشتراطه فى السالبة . فقولك مثلا العنقاء تطير كاذب وقولك العنقاء لا تطير صادق مع أن العنقاء اسم طائر ، لكن لما كان هذا الطائر لا وجود له فأنت تكون كاذبا

---

[١] إذ لا شك أن إقامة الدليل على إثبات أى مطلب ، ليست عبارة عن السعي فى تحصيل الحاصل الذى هو معدود من المحالات ، فلا بد أن يكون صاحب الدليل يعرضه فى معرض الحاجة إليه.. ويلزم على هذا أن يفرض عدم ثبوت وجود الله قبل إقامة الدليل الأنطلوجى لإثبات وجوده فى حين الإقامة . نعم ، لامانع من أن يكون الناظرون فى دليل ديكارت الأنطلوجى مقتنعين بوجود الله من أدلته الأخرى .. لكن استقلال هذا الدليل واستغناءه عن الأدلة الأخرى اللذين بهما يكون دليلا تاما ، يقضى على من يدرسه ويختبر سلامته من النقد أن يتسع لقطع النظر عن غيره حين إقامته، فيصحّ الفرض الذى ذكرنا أى فرض عدم ثبوت وجود الله قبل هذا الدليل

فى إثبات أي شيء له وصادقاً فى سلب كل شيء عنه . وهذا من دقائق علم المنطق أعنى المنطق القديم الصورى على رغم المستخفين به من أهل الثقافة المصرية بمصر .

نعم يصدق قول أهل المعاجم « العنقاء طائر عظيم معروف الإسم ومجهول الجسم » ولا ينافى صدقَه ما ذكرنا من القاعدة المنطقية القائلة بأن القضية الموجبة لاتصدق بدون وجود موضوعها ، لأن قول المعاجم ذاك قضية لفظية من قبيل تفسير اللفظ وشرح الأسماء التى لا مُشاحَّة فيها ، والمنطقيون لا يعدون القول الشارح من القضايا.[1] وإن أبيت إلا أن تعده قضية تتضمن حكما إيجابيا وتحتمل الصدق والكذب كما هو شأن القضية، ثم قلت إنها صادقة رغم اشتراط المنطق فى صدقها وجود الموضوع .. فجوابه أن المراد من قول المعاجم العنقاء طائر عظيم الخ الحكم على لفظ العنقاء بأنه اسم لطائر كذا ، ولا شك فى وجود لفظ العنقاء فى الألسنة وإن كان اسماً من غير مسمى ، فالحكم صادق وشرط الصدق موجود .

* * *

وهنا ننتهى من فلسفة «ديكارت» وأساليبها الغراء فى إثبات وجود الله التى كشفنا بها الغطاء عن أعين الذين يظنون بفلسفته الظنون ، ففيما ذكرناه كفاية وعبرة لأولى الأبصار . أما الفيلسوف « كانت » فهو ليس كديكارت وعلى عاتقه قسط من تبعات ضلال الملاحدة المصريين ومن قبلهم وإن كان الرجل أيضا ممن يؤمن بالله واليوم الآخر. فقد انتقد الأدلة القائمة على وجود الله وادعى أنه لايمكن إثباته بالعقل النظرى ولا جمل

[١] وقد رأينا من فضل المنطق ودقة نظره فى هذا البحث ثلاث نقط: الأولى اشتراط وجود الموضوع فى صدق القضايا الموجبة وعدم اشتراطه فى صدق القضايا السالبة، والثانية رفع الحجر عن التصورات دون التصديقات، والثالثة عد التعريفات التى يسمونها الأقوال الشارحة من التصورات التى لا حجر فيها دون التصديقات وإن كانت فى شكل القضايا. والثانية من هذه النقاط الثلاث هى التى خدعت المخطئين فى اعتمادهم على الدليل الأنطولوجى ، كما أن الأولى منها تفتح أعينهم.

هذه المسألة موضوع العلم لعدم إمكان أن تكون موضوع الحس والتجربة . ثم أسندها أى مسألة وجود الله إلى دليل العقل العملى الآمر بالوظيفة . ويعبر عنه بالدليل الأخلاق أيضا كما سنفصله فى أواخر هذا الباب أعنى الباب الأول .

إلا أن الناس تمسكوا بالشطر الأول من مذهبه أى الشطر الذى حمل فيه على الأدلة العقلية المعروفة المثبتة لوجود الله فأنكروا وجوده وتركوا العمل بالشطر الثانى لمذهبه بل استخرجوا منه ما ذكرنا فى المسألة الأولى من المسألتين اللتين صدّرنا بهما هذا الباب الأول وهو أن لا يكون الدين فى اعتقاد الخاصة حقيقة تستند إلى الواقع ، بل ذريعة إلى حفظ الأخلاق من الانهيار وضرورةً لإصلاح المجتمع . وقد قضينا هناك على هذه الفكرة الضالة المضلة . وكفى الناس معذرة ـ إن كان تنفعهم معذرة الاستناد إلى فلسفة كانت عند الله ـ أن العقل المنطقى والعلم لا يأمران بالاعتراف بوجود الله فى مذهبه .

ولا يتبين تماما أن كانت يقول بعدم إثبات العقل النظرى الاستدلالى لوجود الله ، أو يقول بعدم ثبوت ما أثبته العقل النظرى المجرد عن التجربة ، أو يقول بهما معا ؟ ويؤيد الاحتمالَ الأول اعتراضاته على أدلة وجود الله ، والثانىَ أنه مؤسس انتقاد العقل المحض ومؤلف الكتاب المسمى به ، والثالث أنه ذكر فى اعتراضاته عدم إمكان أن يكون الله موضوع التجربة ، وكل ما فى هذه الاحتمالات الثلاث مردود عليه .

أما الأول وهو عدم إثبات العقل النظرى وجود الله فقد علمت بطلانه عندما قررنا أشهر أدلة إثبات الواجب المعروف بالدليل الكيانى ودليل الإمكان وبيّنا كون « كانت » مخطئاً فى اعتراضاته عليه ، وخصيصا علمت عند النظر فى فلسفة ديكارت أن العقل ونعنى به العقل النظرى لا يُثبت أى مسألة إثباتَه لوجود الله ، حتى إن هذا العقل الذى أنشئ لفهم الحقائق وأُعطِيَه الإنسان، يعرف وجود الله قبل معرفة وجود العالم .

وأما الثانى وهو القول بعدم ثبوت ما أثبته العقل من غير انضمام التجربة إليه فلا شك فى بطلانه لأن القوانين الرياضية والمنطقية عقلية بحتة وأن « كانت » نفسه معترف بتلك القوانين وبكونها ضرورية أي ثابتة فوق المسائل الثابتة بالتجربة ، حتى إن « كانت » يقول : « إن الفرق بين اليقين العقلى واليقين التجربى وجدان الضرورة فى الأول دون الثانى » كما فى « المطالب والمذاهب » ص ٨٣ من الترجمة التركية . وقوله هذا صريح فى تفضيل ما ثبت بالعقل على ما ثبت بالتجربة . فهو عند انتقاد ماثبت بالعقل المحض كما يخالف غيره من الفلاسفة يناقض نفسه أيضا . وهو الفيلسوف الذى تصدى لهدم الفلسفة وإنكار علم ماوراء الطبيعة ، فى حين أن « ديكارت » و « ليبنتز » وأشياعهما يقولون : « إن وجود الروح قطعى أكثر من وجود الأجسام « المطالب والمذاهب » ص ٧٥ .

وقال الرياضى الشهير « هانرى بوانكاريه » فى كتابه « العلم والفرضية » إن للتجربة دوراً هاما فى تكوّن الهندسة لكنه من الضلال أن يُفهم من هذا القول كون الهندسة علما تجربيا إذ لو كانت الهندسة علما تجربيا لكانت علما تخمينيا ووقتيا » وهذا النص من هذا العالم الكبير الغربى قاض على مزاعم المستخفين بالأدلة العقلية والعلوم المبنية على العقل المحض . إذ يظهر من هذا أن قطعية علم الهندسة ناشئة من كونه عقليا محضا . ولهذا الرجل نص آخر فى نفس الكتاب جدير بأن يفتح عيون العصريين منا المستخفين بالمنطق الصورى الغافلين عن كون هذا المنطق هو المنطق الذى امتاز بين العلوم كالرياضيات بكون قوانينه ضرورية غير قابلة للتغير . وهذا قول « بوانكاريه » :

« إن الرياضيين لا يدرسون الأشياء وإنما يدرسون المناسبات بين الأشياء وهم مختارون من أجل ذلك فى إقامة أشياء أخرى مقام الأشياء التى وضعوها موضع الدرس بشرط أن تتبدل المناسبات الكائنة بين الأشياء الأولى . فالمادة لا تعنى الرياضيين وإنما

تمنيهم الصورة » والمفهوم جليا من هذا الكلام أن منشأ الضرورة والقطعية فى العلوم الرياضية هو كونها علوما صورية .

ثم إن « كانت » وان اشتهر بسعيه لإنقاذ العلم من الحسبانية الريبية وتخصيصها بالفلسفة لكن الحق أنه ريبى مطلق حيث يقول بامتناع معرفة الحقائق لكون كل مطابقة المعرفة للواقع عبارةً عن مطابقة المعرفة للمعرفة لاللواقع[1] بناء على عدم اتصال الانسان بالأشياء الخارجية ، حتى إن ما يحصل فيه بالإحساس لا يعدو أن يكون حالة نفسية . فإذا كان هذا أساسَ عقلية « كانت» فما فائدته فى توثيق المعرفة بالتجربة التى تكون نتيجتها كما قال بول ژانه الحسبانية دائما[2] وقد صرح « كانت » نفسه بعدم وجدان الضرورة – التى هى أعلى درجات اليقين – فى اليقين التجربى كما نقلنا عنه قبل قليل . مع أن سلب الضرورة عن اليقين التجربى مساو لنفى اليقين التجربى ، فقد نقل بول ژانه عنه أى عن كانت قوله : « الاعتقاد إما قطعى أو غير قطعى والقطعى أعنى اليقينى هو الاعتقاد المترافق مع وجدان الضرورة وغير القطعى أى غير اليقين مترافق لا مع وجدان الضرورة بل مع الجواز أعنى إمكان نقيض المعتقَد » المطالب والمذاهب ص ٨٢ .

وخلاصة مذهب « كانت » الذى يقال إن إهمال الفلسفة والاعتصام بالعلم مأثور عنه : أننا نعرف الشؤون ولا نعرف ذاالشؤون « نومن » فلا نعرف الروح ولا نعرف العالم فى الخارج عن أذهاننا ولا نعرف المطلق يعنى الله . ويفوته أن العقل الذى يعرف الشؤون يلزمه على الأقل أن يعرف وجود ذى الشؤون وإن لم يعرف حقيقته. فمن هذا اعترف «اسپنسر» الذى جاء بعد « كانت » واقتفى آثاره وآثار « عوكوست كونت »

---

[١] المطالب والمذاهب ص ٨١ .

[٢] ص ٩٠ .

الملحد المشهور واضع الفلسفة الإثباتية ويقال لهـا الفلسفة الوضعية أيضا ــ بوجود المطلق وعبر عنه بما لا يُعلم . وقد أخـذ العلامة ناقل « المطالب والمذاهب » إلى اللغة التركية « كانت » بما أخـذ هو به الحسبانيين حيث قال أى كانت : « إنهم يعتبرون كل شئ ظاهريا لا حقيقيا فيفرقون بين الحقيق والظاهرى . فيلزمهم ــ على أن يكون علامة لهذا التفريق ــ أن يعرفوا الحقيقة ولو بقـدر مغايرتها لهذا الظاهرى ، وبذلك ينقضون مذهبهم بنفس مذهبهم » .

فقال المترجم العلامة فى تعليقاته القيمة على « المطالب والمذاهب » : « وما أورده كانت عليهم يرد على نفسه حين فرق بين الشؤون وذى الشؤون ونفى العلمَ بالثانى مع أن هـذا التفريق يتضمن العلم به ولو فى الجملة . فيكون قوله بأنه يعرف الشؤون ولا يعرف ذا الشؤون ، تناقضا » يعنى أن عـدم معرفة ذى الشؤون مع معرفة الشؤون يكون معرفتَه بأنه غير ما يعرفه أو معرفتَه بأنه لا يعرفه . وهـذه المعرفة توجد فى كل مجهول جهلا بسيطا ولا تنافى مجهوليتَه حتى يكونُ القول بعـدم معرفته تناقضا . والأولى فى تقرير الاعتراض على كانت أن يقال إن قوله إنه يعرف الشؤون ولا يعرف ذا الشؤون يتضمن الاعتراف بوجود ذى الشؤون مع أن مقصوده من هذا القول أنه لا يعرف حتى كونَه موجودا . فإن كان لا يعرف وجوده فكيف يقول إنه ذو الشؤون التى يعرفها ويعرف أنه غيرها ؟ وهل يمكن أن يكون ذو الشؤون من المعـدومات وسيجئ إيضاح الشؤون وذى الشؤون بالمثال .

على أن « كانت » الذى نفى العلم بالمطلق لا ينفى الإيمان به ويدعى أن هـذا الإيمان كثيرا ما يكون أقوى من العلم كما صرح به فى المطالب والمذاهب ص ٨٧ .

وقال فى ص ٢٨٨ « ليست فلسفة كانت الإلهيـة غير فلسفة « ليبنتز » وإنما الفرق فى كون فلسفة « ليبنتز » نظرية وفلسفة « كانت » عملية أخلاقية وهما متفقان

على عمدة الأصلحية والعناية الأزلية والشخصية الإلهية والأبدية الشخصية . وأستاذ « كانت » فى هـذه الفلسفة « ليبنتز » و « روسو » ليس فيها شئ من تأثير « اسبينوزا » غيرانا نعلم أن العقل النظرى لا يستطيع عنـده النفوذ فى مبدأ الأشياء ومعادها ، فهو بعيد عن هـذا النفوذ مطلقا وعالم الحركات والأشياء مسدودة على وجوهنا وكذلك وجود الله وحقيقته . لـكن هناك عقلا عمليا قد يلهمنا ما لا يعلمه العقل النظرى فتوجد الفلسفة الإلهية أيضاً على أن تكون لازمةَ الأخلاق وشرطَها » .

فيجب على الذين آمنوا بسمعة كانت من الشرقيين وبفلسفته المضطربة من غير تمحيص ، والذين لا يشكّون فى وجود الأجسام والمواد الخارجية ، أن يعلموا أن « كانت » الذى نفى العلم بوجود الله لم ينفه بنزعة إلحادية أو لشبهة فى وجوده ، وإنما ذلك نتيجة نفيه العلم بكل شيء فى الخارج عن الذهن لعدم إمكان الوصول إليه بالتجربة ، حتى كان نفيه العلم بالعالم الخارجى أشد من نفيه العلم بوجود الله لـكونه يرجع فيوجب الإيمان بوجود الله بدليل غير دليل العقل النظرى[١] ولا يوجب الإيمان بوجود العالم فى خارج الذهن وكلٌّ ما فى العالم من الموجودات فهو من قبيل ذى الشؤون الذى ينفى « كانت » العـلم به حتى ولا بوجوده . وأنتم معاشر مقلدى هذا الفيلسوف خلطتم مذهبه المعنوى بمذهب الماديين فآمنتم بما سوى الله من ذوى الشؤون وكفرتم بالله.

النظر فى الفلسفة الحسبانية

كنت أردت أن لا أطيل الـكلام هنا عن كانت وفلسفته أكثر من هذا اكتفاء بما تكلمت وبما سوف أتكلم فى محل آخر من الـكتاب . لـكنى عدت فرأيت الواجب أن أوفى البحث شطراً كافياً من حقه فى الـكلام عن هذا الفيلسوف المشهور الذى أثر

[١] وسيجئ منا فى آخر الباب الأول إيراد دليله ذاك مع الـكلام عليه .

تأثيراً كبيراً فى عقليات المتعلمين المصريين فى الغرب والشرق . وقبل النظر فى فلسفة كانت نذكر تمهيداً هاما يتضمن تاريخ الفلسفة الحسبانية وتطوراتها ، وهو مع كونه بحثاً جمّ الفائده فى ذاته ، شديدُ التعلق بفلسفة كانت التى التزمنا بعض التعمق فى درسها ، وبغرضنا فى تأليف هذا الكتاب من تدقيق موقف العقل والعلم والتجربة من الوصول إلى الحقيقة ، ولعل القارئ لا يجد هذا البحث فى غير هذا الكتاب ممحصا وملخصا . فنقول وبالله التوفيق :

قال پول ژانه فى أول القسم الخاص بفلسفة ما وراء الطبيعة من كتابه فى تاريخ الفلسفة « المطالب والمذاهب » : « يوضع هـذا السؤال على أن يكون أشد المسائل الفلسفية إعضالا : هل فى استطاعة البشر علم اليقين ؟ أو بعبارة أوضح : هل من حقنا أن ندعى اليقين وفى مقدورنا أن نكتسبه ؟ فكل فلسفةٍ جواب هذا السؤال مباشرة أو بواسطة » .

ثم قال : « فمن هنا تنقسم الفلسفة إلى : (١) إيقانية معترفة بحدين (أنا) و (لاأنا) أو الروح والعالم أو الذهن والخارج وقائلة بالارتباط الطبيعى بين هذين الحدين .. (٢) وحسبانية منكِرة لإمكان العلم قائلة بمقابلة الروح ومباينتها للعين المتعلَّق وبمحاولتها لمعرفته من غير أن تنالها ، أو ساعيةٍ فى أن تشغل الروحَ بنفسها وتفت من عضد شجاعتها مريثةٍ لها تناقضاتها .. (٣) ومعنويةٍ لا تعترف بشىء حقيقى غير المعقولات فتريد أن تستخرج متعلَّق المعرفة من نفسها مدعية للزوم أن يوئس من حقية العلم إن قُبل فى مقابل الروح متعلَّقٌ يغايرها أو على الأقل لا يمكن النفوذ فى كنهه » .

والثالثة من هذه الأنواع الثلاثة للفلسفة قريبة من الثانية أعنى الحسبانية . وكذا الرابعة التى لم يذكرها پول ژانه وهى الشأنية . والخامسة ، وهى التدريبية ، حقها أيضا أن تؤُول إلى الحسبانية كما مثلهما أى الشأنيةَ والتدريبيةَ حق التمثيل « داويدهيوم » مؤسس الحسبانية الأخيرة فى فلسفة الغربيين .

والمتكلمون علماء أصول الدين فى الإسلام يَدخلون فى الإيقانية وإن رأى فيهم العالم الكبير مترجم « المطالب والمذاهب » فى المقدمة القيمة التى صدَّر بها ترجمته ، الانقسامَ إلى الإيقانيين والتدريبيين . أما الفلاسفة الغربيون فإنى أرى فى أساس فلسفتهم على اختلاف مذاهبهم اضطرابا عجيبا وميلا إلى الحسبانية اللاأدرية بل إلى إنكار البديهيات كإنكار الماديين الذين هم إيقانيون تدريبيون وجودَ القوة الحيوية والعقلية والإرادية فى الإنسان على أنها قوى خصوصية غير ميكانيكية ، وكإنكار المنويين والشأنيين ــ القائلين بأنا نعرف الشؤون ولا نعرف ذا الشؤون ولا وجودَه ، ومن كلتا الطائفتين « كانت » ــ العلمَ اليقينى بوجود العالم فى خارج الأذهان مستقلا عنها ، بل العلمَ بوجود الروح أيضا ، كما يأتى فى محله من هذا الكتاب .

وقد كانت الحسبانية مرضاً مستولياً على الفلسفة اليونانية فأصبح الحال فى الفلاسفة الغربيين كذلك . حتى إنك تراهم يشتغلون بالفلسفة ويشتهرون فيها ومع ذلك لا يعتبرون علم ما وراء الطبيعة الذى هو الفلسفة العالية وفيها مسألة وجود الله ومبحث المعرفة والمادة والنفس ومناسبة إحدى هاتين الأخيرتين بالأخرى ، علما . أعنى أنهم يهدمون أنفسهم بأنفسهم . قال كانت : « إن جعل ما وراء الطبيعة علما كان ولا يزال خيالا طبيعيا ولد فى روح الإنسان » .

وليس لهذا الكلام عندى وجه معقول غير أن يكون مراده من العلم هو العلم الخاضع للتجربة كالعلم الطبيعى . فباعتبار هذا المعنى فقط لا يكون علم ما وراء الطبيعة علما . وربما يبرر قولَ « كانت » ما اشتهر لدى الغربيين ومقلديهم فى الشرق الحديث من بدعة حصر العلم فيما ثبت بالتجربة . وعلى هذا يكون المراد من جعل ماوراء الطبيعة علما لمتخيليه جعلَه علما مبنيا على التجربة كتخيلات الأستاذ فريد وجدى رئيس تحرير « مجلة الأزهر » فى الكشف عن وجود الله بتجارب « الاسبرتيزم » ويكون الفيلسوف كانت لا يراه ممكنا كما أنا لا أراه .

وفى غير هذا التفسير لا نسلم بصحة قول « كانت » ذاك . وكيف يصح أن لا يعد علم ماوراء الطبيعة علما وفيه مسألة وجود الله التى لا مسألة فى العلوم أقوى ثبوتا منها[1] وقد سمعت قول ديكارت : إن وجود الله يقينى أكثر من يقينية الدعاوى النظرية الهندسية ، وقول ليبنتز : « لولا الله لما تأسست الهندسة » نعم فى الغرب أيضا بدعة خلط البحث فى حقيقة الله بالفلسفة الإلهية ، وبهذا الخلط تتنزل قيمة الفلسفة الإلهية العلمية تنزلا ظاهرا ، إذ الكلام عن حقيقته لا يبتنى على اليقين ولا شبه اليقين . ثم إن هناك بدعة أخرى أو بالأصح غلطَ رؤيةٍ آخر هو عدم التمييز التام بين عدم العلم بحقيقة الشىء وبين عدم العلم بوجوده ، فمجهول الحقيقة لا يتميز فى نظرهم تميزا كافيا عن مجهول الوجود . والدليل عليه أن اعتراف اسپنسر عما لا يُعلم كان اعترافا بوجود الله ، ومع هذا فغير واحد من علماء الغرب لايخلو نظرهم إلى هذا الاعتراف من الاستغراب ، وهو نفسه آثر هـذا التعبير على التصريح تصديقا للغرابة الواقعة فى اعترافه . ومعنى قولى هذا أن كلا من صاحب الاعتراف وغيره لم يُخفوا استعجابهم من موجود مجهول الحقيقة . ولعل هذا من الأسباب التى منعتهم عن عد ما وراء الطبيعة من العلم .

نعود إلى ما كنا فيـه : كانت فلسفة اليونان فى مبدأ أمرها إيقانية لا شعورية : فالثيونيون والفيثاغوريون والالهآتيون وإمپادوقل وذيمقراط وأنا كسـاغور كلهم اشتغلوا بإيضاح الطبيعة ، ولم تعترِهم أية شبهة فى أسباب علمنا بهذا الصدد . إلا أنهم أخذوا بعـد برهة من الزمان يجعلون المعرفة العقلية قسيمة المعرفة الحسية ، فكانت المساعى الذهنية تصـل إلى نتائج تتناقض مع شهادات الحواس وتستوجب التكلم فيما بين مآخـذ الإدراك الأصلية وبين محصولاته المجردة ، وكان هراقليـط وپارمنيد

---

[١] وفيه مسألة المعرفة التى لاعلم بأى شئ بدونها ولا علما تجريبيا . فإذا أنكر علم ماوراء الطبيعة ينهار العلم الطبيعى أيضا الذى هو علم المنكرين الوحيد فينتهى موقفهم فى الحسبانية اللاأدرية كما انتهى موقف كانت ، وستعرفه زيادة على ما عرفت .

وذيمقراط وأمبادوقل وأنا كساغور مجممين على إنكار صدوقية الحواس . ومن العجب أن إيقانية أولئك الفلاسفة كانت إيقانية طبيعية « فيزيقية » مستلزمة لأن تـكون المعرفة الحسية مبدأ حركة هذه الفلسفة وشرطَ موجوديتها، ولم يكن مرادهم من المعرفة العقليـة أوليات عقليةً ، بل السعى الروحى على مأخوذات الحواس ، فـكان إنـكار صدوقيـة الحواس مع اتخاذ المعرفة الحسية مبدأ حركة الفلسفة ، تناقضا طبعا . فهذا التناقض الذى تحتويه فلسفة فيلسوف واحد مع نفسها والتناقض الحاصل من تخالف آراء الفلاسفة بعضهم مع بعضهم ثم تناقض آراء البشر وتصادمها الذى هو أقدم أدلة الحسبانين، استجلب ظهورالحسبانية ومجادلتها الإيقانية ، فكان يقول پروتاغورس من زعمائها الأقدمين : « إن الأشياء عبارة لـكل إنسان عما تتجلى له، ولـكونها مأخوذة على أنها حالته الخاصة به ، تتجلى له بما هى مجبورة على أن تتجلى له . فالإنسان مقياس كل شئ موجودٍ أوغير موجود .

قال پول ژانه « ولـكون الحسبانيين الأولين أخـذوا أسلحتهم التى يهاجمون الإيقانيين بها من اختلاف آرائهم والتناقضـات المنطوية على تلك الآراء أُستخرج من ذلك مبدأ التناقض وإن كان تصوره وإفراغه فى شكل الدستور تأخر إلى عهـد أرسطو .. وإلى هذا الحد الذى يتضمن خدمة الحسبانية فى اكتشاف مبدأ التناقض وفى دفع الفلاسفة الآتين إلى الدقة والتثبت فى مسالـكهم ليجعلها مفيدة مثمرة ، كانت فى موجودية الحسبانية حكمةٌ وإصابة ، وإنما خطأها وفسادها كان فى استنتاجها لعدم إمكان الوصول إلى اليقين .

يعنى أن الحسبانيين كانوا محقين فى الاعتراض على الاختلاف والتناقض الواقعين فى آراء الفلاسفة بأن بعضها ينقض بعضها ويهدمه ، ولـكن لا حق لهم فى أن يستخرجوا من ذلك أن لا إصابة للحق فى أى واحد من تلك الآراء والمسالك المتخالفة، وإلا لزم أن لا يكونوا محقين فى الاعتراض عليها بالاختلاف الذى به ينقض بعضه

بعضا بل يستوى الكل فى عدم الإصابة الذى لا قوة معه لأى واحد منها كافيةً لنقض غيره .

استنتجوا من الحسبانية عدم إمكان الوصول إلى اليقين فشكّوا فى كل شىء حتى فى استحالة التناقض ، فكان ذلك الذى فعل أولا فعل الآلة فى أيدى الحسبانيين وهو التناقض ، سلاحا فى أيدى خصوم الحسبانية يهدم نفسها بنفسها[1] .

وكان القضاء على هذه الحسبانية الأولى بفضل الأقطاب الثلاثة الذين أحرزوا قصب الشهرة والمكانة الممتازة فى فلسفة اليونان : سقراط وأفلاطون وأرسطو، لاسيما سقراط الذى هزم الحسبانيين بمبدأ التناقض توجيها لسلاحهم هذا على أنفسهم . وكان دافع هؤلاء الأقطاب إلى مسلك الإيقان قوة أرواحهم التى لم يكن الحسبانيون يملكونها ، فكانوا يعتمدون على عقولهم ويؤمنون بصدوقية القُوى . وفى الحق أن وجدان اليقين يتبع الإيمان به وهو الحد الذى ينتهى إليه كل من يريد مقاومة الحسبانية .

كان أرسطو يقول : « إذا كانت روح الحسبانى لا تقرر على شىء ويؤمن بما قاله ولا يؤمن به أيضا فكيف يمتاز مثل هذا الإنسان على النبات ؟ » وهو أبلغ من قول اسپينوزا بعد أرسطو بعشرين قرنا : « واجب الحسبانى السكوت » .

---

[١] ومن العجب أن هذه الحسبانية القديمة اليونانية بعد أن مضت عليها أدوار مختلفة من الإعادة والإبادة ، عادت فنفقت سوقها فى الفلسفة الغربية على يد «هيوم» مؤسس الحسبانية الأخيرة و « كانت » الذي جاء بعده ولم يبتعد عنه فيما انتقده كما سنطالع عليه ، وإنما زاد بكثرة شهرته شهرة لحسبانية هيوم . ثم جاء « هيجل » وصرح بجواز اجتماع النقيضين (راجع قصة الفلسفة الحديثة لأحمد أمين بك) ومعناه هدم ما يهدم الحسبانية وإحياؤها من جديد حياة لا ينالها الموت بفضل إماتة الهادم الذى هو قانون التناقض . ففلسفة الغرب انتهت بفضل أقطابها الثلاثة هيوم وكانت وهيجل فى هوة الحسبانية ، حين كانت فلسفة اليونان مصونة عن الوقوع فى تلك الهوة بفضل أقطابها الثلاثة سقراط وأفلاطون وأرسطو .

والرواقيون الذين جاءوا بعد الأقطاب الثلاثة كانوا إيقانيين مثلهم قائلين: « ليس الشهود الحسى بقابل محض فهو بلى الانطبـاع الذى يفعله العين الخارجى فى النفس ويتميز عنه بالإذعان والرضا اللذين تعطيهما النفس عند ربط المثل بالعين . وإذا سئل عما يميز التمثل الذى يحق معه الإذعان من الذى لايحق معه، فجوابه أن المميز هو التمثل نفسه: فالتمثلات الصادقة تعرض علينا نفسها بقوة تجبرنا على الإذعان لها ولا نستطيع إباءه فهى مطابقة للواقع ومفيدة لـكيفيات خاصة تجعل العين قابلا للتميز من غيره » .

وفى الواقع أن الرواقيين كما سوف يفعله « ليبنتز » يدعون عـدم وجود شيئين متماثلين فى الطبيعة ويستخرجون منه هذه النتيجة . وهى أن لـكل شىء تمثلا واحدا يقال عنه إنه تمثل صادق فيكون موضوع إذعان الحـكيم هوهذا التمثل الوحيد لاغيره. ويتعرف هذ التمثل من صدمة الانطباع التى بها يحصل التبين والتى مقياسها استطاعة القوة الباطنية وانبساط النفس الفاعلة للشهود . وبهذا الوجـه تنتقل من قابلية النفس إلى فاعليتها التى بها تدرك العين الذى تشهده .

فبالنظر إلى هذا البيان لنظرية المعرفة فى مذهب الرواقيين يكون معدن الحقية فى قوة القناعة وهذه كما تتعلق اصالةً بالشهود الخارجى تتعلق اصالة أيضا بالتصورات الـكلية المستخرجة من الشهودات بواسطة فاعليـة الذهن المرسلة من غير سعى تأملى منه . فيـكون معيار الحق عنـدهم الخيال المغمى « فانطاسيا قاتاليپتيك » والحس المشترك «پروله پسيس» أما التصورات الـكلية المتشكلة على الأصول فهم يثبتون صحتها بالبرهان العلمى ، وبعد إثباتها يعتبرون إيقانها فوق إيقان الشهودات . ويرى مؤلف « المطالب والمذاهب» فى هذا تناقضا من الرواقيين الذين يهتمون بالمحسوسات والجسمانيات أكثر من المعقولات كما ستعلمه ، فيعقبه المترجم العلامـة ويدفع اعتراض التناقض على الرواقيين . وإنى أوافق على ذلك الدفع الذى لا لزوم لنقله هنـا ، وأزيد فأقول : إن ترجيح اليقين العقلى من الرواقيين الثابت بالبرهـان ، على اليقين الحسى رغم كونهم

ماديين جدير بأن يتخذ أصلا لما نجده أيضا فى فلسفة ديكارت وتلاميذ مدرسته مثل ليبنتز ، بل وفى فلسفة كانت أيضا من أن اليقين العقلى أعلى رتبة من اليقين الحسى ، ودليلا على دقة نظر الرواقيين .

هذا ، وكان الأولى لمؤلف « المطالب والمذاهب » وهو العالم الفرنسى بول ژانه ، أن يبنى اعتراضه على أن التصورات الكلية العقلية مستخرجة من المشهودات الحسية ومبنية عليها ، ولا يعقل أن يكون المبنى على الشيء أقوي مما بنى عليه وإن كان يُعقل عكسه ، لأن كل ضعف فى الأساس لا بد أن يسرى إلى ماقام عليه . ويمكن الجواب عنه بحمل مرادهم على كون التصورات الكلية أقوى فى نفسها مع قطع النظر مما يسرى إليها من حالة المشهودات الحسية التى تبنى عليها تلك التصورات ، فى القوة والضعف . فالتصور الكلى هو حركة ثانية للذهن تلى المشهود الخارجى ، ولا مانع من كون هذه الحركة قوية مكفولة للذهن أكثر من المشهود بمعنى أنه إن كان هذا المشهود حقا فلا شبهة فى حقية ذاك التصور الكلى . والسر فى ذلك كون الحركة الثانية فعلَ الذهن المحض الذى له نظام مأمون الصحة . وفى هذا السر يتجلى ماننادى به فى هذا الكتاب من أن الدليل العقلى أقوى من الدليل التجربى ، والعقل السليم يمكنه أن يبنى حكمه القويَّ الذى لا مرية فيه ولا مراء على ما ليس فى هذه الدرجة من القوة ، مثلا يتكون القياس المنطقى من مادة وصورة ، فالمادة هى المقدمتان الصغرى والكبرى والصورة كونهما مرتَّبتين على النظام المنطقى وقد تكون المادة أى إحدى المقدمتين أو كلتاها غير مأمونة الصحة لكن هذا الضعف لا ينافى قوة الصورة وقطعيتَها التى تكون فى ضمان العقل والمنطق مع كون الصورة مبنية على المادة فيقال إن كانت هاتان المقدمتان مسلماً بهما فلا شك فى صحة هذه النتيجة لكون صورة القياس تامة موافقة لنظام المنطق . ولذا عرفوا القياس المنطقى بأنه قول مؤلف من أقوال متى سلِّمت لزم عنها لذاتها قول آخر . فالذهن المتردد فى صحة المقدمتين لكونهما مادة القياس التى لا يكفل

بها المنطق المؤسس على النظام العقلى لايتردد فى الانتقال منهما على تقدير صحتهما، فى صحة النتيجة حتى إن صحة المقدمتين كثيراً ما تكون عادية غير ضرورية وصحة الصورة ضرورية! وهو الذى يكفل للمنطق أن يكون من العلوم الضرورية كالهندسة. فاعلم هذا وحذار أن تكون من الجاهلين المستخفين بالمنطق الصورى لأن ذلك هو مدار سمو المنطق . وكما أن صورة القياس التى هى تحت ضمان المنطق مأمونة الصحة فالمنطق هو الآخر مأمون الصحة لكونه تحت ضمان العقل . فاعلم هذا أيضا ولا تقصّر فى تقدير منزلة العقل الذى به الإنسان إنسان والعلم علم .

نعود إلى ما كنا فيه : نعم فى فلسفة الرواقيين ناحية ضعف هامة هى كونهم ماديين مفرطين وقد خلطوه بما احتوته فلسفتهم من الأفكار الدقيقة التى ببناها ، فبهذا الخلط حصل انحطاط فى روح ما وراء الطبيعة التى كان أفلاطون وأرسطو أصعداها إلى مقامها اللائق حيث كان الله عندهما فوق العالم وأعلى من الطبيعة وفلسفتهما المتعلقة بما وراء الطبيعة مستقلةً عن الفلسفة المادية ، فى حين أن ما وراء الطبيعة فى فلسفة الرواقيين راجع إلى الطبيعة فإلههم ليس محركا غير متحرك كإله أرسطو . وليس عندهم شىء حقيقى لا يكون جسما ، وعليه فلا يوجد شىء يُعلم بغير الحواس ، حتى إن الله أيضا جسم عندهم نارى[1] ممزوج بالطبيعة بل هو نفس الطبيعة وروح منبسطة فى العالم سائرة فى كل جزء من أجزائه . فمذهبهم مذهب الاتحادية المادية ، حتى إن التمينات التى تميز الأشياء بعضها من بعض جسم أيضا ، وكذا الكيفيات الأخلاقية والفضائل والرذائل كلها جسمانية فكل حقيقى جسمانى .

وقد أخذ فلاسفة الغرب قديمُهم وحديثهم مؤمنوهم بالله وملاحدتهم أكثرَ آرائهم من الفلاسفة اليونانيين فحسبانيتهم من حسبانيتهم وإيقانيتهم من إيقانيتهم الرواقية

[١] لكنها نار لطيفة أثيرية لا نار كثيفة محرقة .

والأبيكورية وأخذ عنهم علماؤنا المتكلمون أيضا من غير وقوع فى أوحال الحسبانية وجسمانية الرواقيين[1] إذ لو كان الله جسما ذا أبعاد كان قابلا للتجزؤ فكان محتاجا إلى أجزائه .

نعود إلى فلسفة اليونان: ثم نُكِسوا بداء الحسبانية مرة ثانية بعد الرواقيين فكانت تُنتقد إيقانيتهم وإيقانية الأبيكوريين . وكان « بيرون » ومن بعده بقرنٍ « آرته ثيلاس » وبقرنين « كارنه آد » أشهرَ زعماء الحسبانية فى ذلك العهد الذى يقول عنه پول ژانه: كان جميع المذاهب الفلسفية تنتهى إلى الحسبانية ، حتى إن معارضيها أيضا كانوا يؤيدونها بمذهبهم التدريبى[2] وفيه دليل على أن الانهماك فى التجربة يؤدى إلى الحسبانية كما نبهنا إليه من قبل .

وكان يجيب « آرته ثيلاس » عن اعتراض الرواقيين على الحسبانية بأنها تسلب إمكان الحياة فيقول « إن الحياة العملية تعتمد على شبه الحق » كما يقول الغربيون اليوم بمثله بعد إفلاس فلسفتهم تحت زعامة هيجل المجنون .. فقد استعاروا جديدهم من قديم فلسفة اليونان ، وقد سبق الرد عليهم فى مقدمة هـذا الفصل أعنى فصل البرهنة على وجود الله . وجوابى هنا على جواب آرته ثيلاس أن شبه الحق إن كان يكفى الحياة العملية للدنيا فلا يكفى الحياة الآخرة الأبدية المبنية على عقيـدة الحق الخالص من كل شائبة، كما لا يكفى الوصولُ إلى شبه الحق لطلاب الوصول إلى لبه، وقد خلق الله العقل فى الإنسان كما قال ديكارت ليفهم الحقيقة .

ومذهب شبه الحق هذا أعدل مذاهب السوفسطائية وأوفقها باسم الحسبانية المنسوبة إلى الحسبان أى الظن المقابل لليقين والشك . ويسمى مذهب الاحتماليـة أيضا

---

[١] ولا اعتداد بشرذمة المجسمة القدماء ولا باتباع ابن تيمية وابن القيم المحدثين الجهلاء .

[٢] المطالب والمذاهب ٥٣ .

و « كارنه آد » الذى يُعتبر الأستاذ الأعظم للحسبانية القديمة كان يؤيد هـذا المذهب ويذكر درجاته وشروطه . وكان يقول : « إن الانتقال من الحق إلى الباطل يحصل بدرجات غير محسوسة فلهذا لا ندرك الفرق بينهما ، والحكيم يتوقف ويكف حتى عن الحكم بعدم إمكان العلم أيضا الذى هو أساس مذهب الحسبانيين[1] ولما كانت سلسلة التجارب غير متناهية . فالوصول إلى اليقين لا يمكن مهما أمكن التقرب إليه بالاستمرار فى التفكير والتجربة . وعلى نسبة التقدم فى التحرى يحصل الرقى فى درجات شبه الحق ، وينتقل من شبه إلى أشبه فأشبه .

كان مذهب شبه الحق خطوة فى الرجوع إلى الإيقانية فتولدت منـه الإيقانية التلفيقية التى لا ترى الحق فى مسلك واحد على انفراده وتؤمل إمكان استنباط الحق من مجموع المسالك بفضل انتقاد معنِىّ به ، وتقول : للإنسان أن يتمسك بما ينجلى له فى وجدانه من غير واسطة ويتراءى له يقينا قبل جميع التتبعات العلمية . وقد أسسها « آنتيوكوس » فردّ الحسبانية بأنها تنقض نفسها لأنها تشتغل بالاستدلال ثم تنكر الفرق بين الخطأ والصواب .

ثم ظهرت الحسبانية مرة أخرى فى العصرين الأولين من ميـلاد سيدنا المسيح بمساعى رجال يسمون الحسبانيين الجدد وهم بطليموس و دوچيرن وانه زيدم و اغريبا و سكتوس امبريكوس . جمعوا أدلة الأولين لاسيما آرنه ثيلاس و كارنه آد ونسقوها وفصلوها ، مثلا إن انه زيدم جمع أسباب الشبهة تحت اسم الألقاب العشرة ، أربعة منها تعود إلى النفس وستة إلى العين ، ويجرى أكثرها فى المعرفة الحسية . واغريبا

[١] لعلهم كانوا يستعملون العلم فى معنى اليقين الضرورى الذى لا يحتمل النقيض كما كان علماؤنا يستعملون ، وليس العلم فى عرف الغربيين ومقلديهم منذ اليوم فى هذه الدرجة من القوة مهما بنوه على التجربة قصدا إلى تقويته . وبهذا التنزل فى مرتبة العلم تقربوا من الحسبانية قبل أن ينتقوها تحت زعامة هيجل .

رد العشرة إلى خمسة خامسها أن التصورات العقلية تثبت بإعانة المشهودات والمشهودات تثبت بإعانة التصورات ، وهو دور .

وفى النهاية لخص « سكتوس أمبريكوس » آخرُ الحسبانية الجدد جميع مساعى أسلافه . كان يقول : « لا يُدّعى حتى القضية القائلة بأن قرار الحقية من اختصاص الإنسان! فهل هو من اختصاص إنسان واحد أو من اختصاص الجميع؟ ثم بأى قوة يقرر الإنسان الحق ؟ فإن كان بقوة الحواس فهى تختلف من إنسان إلى إنسان بل من وقت إلى وقت فى إنسان واحد . وفضلا عن هـذا فالحواس ترينا الحالات النفسية فقط ولا تجيز لنا الحكم فى طبيعة الأشياء . وإن كان بقوة العقل فكيف يصل العقل الباطن إلى الخارج عن الإنسان ؟ قال بول ژانة وهذا الدليل كالإحساس المتقدم من سكتوس أمبريكوس بالمسألة الانتقادية التى وضعها « كانت » وهى: « أىُّ دليل يثبت عينية مقولات الروح الإنسانية ؟ » ويقول «سكتوس» أيضا : «الدال من حيث انه دال لا يفهم من غير المدلول لكونهما متضائفين يحتاج كل منهما إلى الآخر ، فيلزم أن نكون عرفنا الأمر الذى نتوخى معرفته من الدال أعنى المدلول ، حين عرفنا الدال فيكون الدال مستغنى عنه. وإذا كان الدال لا يسبق مدلوله فكيف يُنتقل من الشؤون إلى الجوهر؟ وعليه فلا تفيدنا الشؤونات ولا تعلّمنا أىَّ شىء لم نعلم فى زمانٍ عُلمتْ هى فيه أولم يعلم فى طراز معلوميتها . والعلة والمعلول متضائفان أيضا فيكونان مع بعضهما فى الذهن وفى الوجود لا قبله ولابعده ، فكيف إذن يُعرف أن هذه علة وذاك معلولها مع احتمال العكس ؟ وإذا كان المبدأ القابل يوجد مع المبدأ الفاعل ولا يتأخر عنه فلا يمكن تعريف العلة بأنها شىء يحضر المعلول بحضوره وينتفى بانتفائه ، ويكون المعلول علتها بقدر ما كانت .

وفى بعض هـذا النقاش نظر ظاهر عندى لا أطيل الكلام بذكره لأنى لست بصدد نقد الحسبانية ، وإنما المقصود لفت النظر الإجمالى إلى سيرها فى تاريخها القديم

للتوسل به إلى موقفها الحديث فى الغرب ولاسيما تأثيرِها فى فلسفة « كانت » .

* * *

كان يلزم أن تكون الحسبانية آخر كلمة الفلسفة القديمة: فليس الحق لا فى تعلق الذهن بالخارج ولا فى تأمله لنفسه فيلزم التخلى عن الحق اللهم إلا أن يقبل كوننا قد بُلِّغناه من منبعه الأزلى أعنى الله .

فهذا هو وجه الحل الأخير الذى قبِله الأفلاطونيون الجدد المنتمون إلى مدرسة « بلوتن » الاسكندرانى والذى أعدَّته الحسبانية بأن جملته ضروريا لأنه كان يلزم للبحث عن الحقيقة بالهام فوق الذهن، أن يُقنط من قطمية الذهن .

غير أن المسألة الأولية كيف يُبنى اليقين على معرفة الله التى تحتاج إلى الإثبات؟ فنظرية «بلوتن» جواب هذا السؤال وهى أن الله فى باطننا ولسنا نحن غيره فى الحقيقة ، وكل مهمة الفلسفة إعطاء ضميرنا لذة التصادق مع اللاهوت راجعةً بنا إلى وجودنا الحقيق وتمكيننا من الفناء الذى يُغرقنا فى الوحدة العليا .

فذهب أفلاطون الثانى أن يراجَع اليقينُ الأوَّلى أعنى اليقين بلا واسطة مثل الإيقانية التلفيقية . إلا أنهم كانوا لا يجيبون عن سؤالٍ : كيف يتفرع العلم اليقينى بالخارج على تأمل القلب نفسه؟ فعلى مذهب بلوتن يحل هذا الإشكال بأن معنى تأمل القلب نفسه فى حده الأخير اتحاده مع المبدأ الأعلى الذى هو مصدر كل وجود وكل حق .

قال: « كان أرسطو قد فهم جيدا أن قيمة البرهان بفضل مبادئه غيرِ المبرهن عليها فوجداننا الحق بالنظر ناشىء من كوننا نملك ذلك الحق ، فبدأ اليقين الانسلاخ منا والاتحاد مع الله ولولا ذلك لبقيت ثنائية القلب والعين والذهن والخارج والإدراك والوجود ، التى لا تفتأ تهدد المعرفة وتمنع اليقين . وهذا الانسلاخ يحصل بتهذيب النفس بالعلم والفضيلة . فالإيقان على هذا لطف سماوى خاص ببعض النفوس المنتخبة » .

أقول لاشك فى حسن خاتمة هذا الكلام ، إلا أنه لاشك أيضا فى كون حال الفلاسفة جد عجيب فى مبحث المعرفة حيث لم يجدوا سبيلا إلى اليقين لا بواسطة الحواس ولا بواسطة الاستدلال العقلى ، إلا وقد قطع عليهم الحسبانيون تلك السبيل وحالوا دونها باعتراضاتهم المشككة ، حتى لجأ أفلاطون الثانى إلى القول باتحاد النفس مع الله لتمكنها المعرفة والإيقان . أليس عجيبا أن الفلاسفة يستحيل عليهم أن يكون الإنسان يعرف أى شىء معرفة جازمة ولا يستحيل أن يتحد مع الله لتحصل له هذه المعرفة ؟ وعندى أن هـذه طفرة متطرفة من الإنسان العاجز كل العجز الذى لا يعلم شيئا ، إلى الإنسان المتأله أى المتحد مع الله الذى يعلم كل شىء ، أليس بين الحالتين حالة متوسطة ؟

وما فلاسفة اليونان أو بالأصح الأعم وما الفلاسفة القدماء الشرقيون بمنفردين فى الحيرة بشأن مسألة المعرفة ، بل الغربيون أيضا حائرون فى أمرها . ألا تراهم يقولون إن الإنسان يعرف الشؤون ولا يعرف ذا الشؤون حتى ولا وجوده ، فهو لا يعرف وجود العالم فى الخارج عن ذهنه حتى ولا وجود نفسه فى الخارج عنـه روحا وبدنا ! لأن كلا منهما أيضا من ذوى الشؤون لا من الشؤون ، فلو عرف لعرف بذهنه من غير واسطة أو بواسطة الحواس ، فى حين أن الذهن لا يخطو إلى الخارج من حصاره الخاص به خطوة ولا تدخل فيـه الأعيان الخارجية ، فالأجسام كما قال « مالبرانش » ص ٧٠ المطالب والمذاهب : « لا تـكون عاملة فى نفوسنا ولا متحولة إليها » فتبقى الروح والجسم الخارجى أجنبيين أبدا فـكيف تعرف منه الروح ما تعرفه ؟ ولذا قال « كانت » وغيره من الفلاسفة الفكريين الذين يسود مذهبهم اليوم فى الغرب ومعهم علماء النفس : « إن العـالم الخارجى المحسوس ليس غير ما بناه ذهن كل واحد منا فى نفسه ولولا الإدراك لانتفى العـالم ، حتى قال « تن » : « الإدراك برسام ولـكنه برسام صادق » كما فى دروس الروحيات تأليف (أ. رابو) .

وعندى أن هذه النظريات نفسها برسام ولـكنها برسام كاذب ! وأصل الخطأ أن أصحابها التزموا إيضاح كيفية المعرفة فى الإنسان على نهج طبيعى فقال ملاحدة المادية : المخ عضو آلى يُصدر الأفـكار كما يصدر الـكبد الصفراء والـكلية البول وحركاته ميكانيكية لا تنطوى على قوة فوق القوى الميكانيكية . فهم يُنزلون قيمة الذهن إلى الحضيض الأسفل ، فى حين أن مدرسة « پلوتن » الاسكندرانى تعد مرتبة الإدراك مرتبة الألوهية لا يرتقى الإنسان إليها من دون أن يتحد مع الله . ومع ما فيه من الغلو يفهم منه جليا كمال اتصال العقل بالدين ! فليعتبرْ منه أشباه الأستاذ فرح أنطون القائل فى أثناء مناظرة الشيخ محمد عبده بلزوم إبعاد العقل من الدين .

والحق الوسط أن مرتبة الإدراك مرتبة عالية وراء المراتب الطبيعية ، ومع هـذا فالله قادر على أن يخلق الإنسان من طين أو من ماء مَهين ويجعلَه يدرك ويوقن من غير أن يصعده إلى مرتبة الألوهية ويوحّده مع نفسه . فمقام الإنسان المـكرَّم من الله بالعقل مقام الخلافة عن الله لا مقام الله نفسه الذى لا يقبل الشركة مع أي واحد من خلقه الذين هم عبيده مهما امتازوا فيما بينهم بعضهم على بعض .

وقبل « پلوتن » الإسـكندرانى الملقب بالأفلاطون الثانى قال سقراط كبير حكماء اليونان : « فى الإنسان من حيث أوتى العقلَ نصيب من اللاهوت ! » .

ومع أن فى مذهب « پلوتن » كثيرا من المغالاة وفى قول سقراط شيئا منها ، فلا غرو إذا كان كبير العقل مثلهما يُكبر العقل وصغير العقل مثل ملاحدة الماديين ومقلديهم من المسلمين المستخفين بالأدلة العقلية ، يُصغره . ولا ريب فى أن دافعهم إلى ما ذهبوا إليه من إنكار أهمية العقل غير المتناسبة مع الطبيعة غير العاقلة ، إنكارُهم وجود الله فوق الطبيعة . وويل لطائفة يضطرهم مذهبهم إلى أن يسعوا لإسقاط أهميـة العقل العظيمة عند العقلاء وذلك حسبهم فى إسقاط أهميتهم أنفسهم . وانظر إلى قول سقراط أيضا .

« إن أكثر الناس يتصورون العلل المادية التي تحصل بها الحرارة والبرودة وغيرها من الآثار على أنها علل حقيقية ، في حين أنه لا إمكان لوجود العقل والإدراك للعلل المادية ، فلهذا كان واجب الذين يحبون العقل والإدراك أن يبحثوا قبل كل شيء عن العلل المدركة » المطالب والمذاهب ص ١٩٥

وعدل القول أن العقل الإنساني أكبر موهبة يقف الإنسان المختص به إذا قيس بغيره من المخلوقات الطبيعية، موقف الثريا من الثرى. لكنه عند القياس بعلم الله فإدراك الإنسان أصغر بكثير من الصغير . ولكون الله تعالى أغير الغيورين في سد باب التشبه به وكبح جماح عبده المغرور بعقله، جعل أبرز علامة لضآلة علمه وإدراكه بالنسبة إلى علم بارئه : أنه يدرك إدراكه الذي هو أصغر ما يكون في جنب علم الله ولا يدرك مع هذا كيف يحصل له هذا الإدراك الأصغر ؟ ما بلغ مرتبة اليقين منه وما لم يبلغ . فلماذا يستكثرون الذين يستكثرون اليقين للإنسان ولايستكثرون لمطلق الإدراك ولو كان مبلغه الظن أو الشك ؟ فهل عرفوا كيفية حصوله فيه ؟ كلا ، فكأنه تنبيه ممن جعله ممتازا به على أن هذا الإدراك الأصغر أكبر شيء بالنسبة إلى الإنسان نفسه وانه إنما يحصل بإذن الله وإرادته ولاحاجة عند إذنه وإرادته إلى خروج الذهن من محله ولاإلى دخول الأعيان الخارجية فيه ، والمفروض بل الواقع أن إدراك المحسوس يتعلق بعينه الخارجي لا بمثاله في الذهن .

ثم إن إدرك الأشياء المحسوسة بواسطة الحواس وإيقان وجودها في الخارج عن الأذهان بديهي لا يحتاج إلى الإيضاح والتعليل لبداهته . وهذا جوابنا على قول « كانت » : « أي دليل يثبت عينية مقولات الروح الإنسانية ؟ » ومعنى الجواب أنه لا حاجة إلى الإثبات ، بل لا يمكن إثباتها بالدليل لكونها بديهية والبديهي لا يحتاج إلى الإثبات بل لا يمكن ذلك ويكون كإثبات الثابت .

على أني أعكس سؤال « كانت » على نفسه فأقول أي دليل يثبت كون الأشياء

التي يراها الرائي بعينيه ولا يشتبه عليه ما رآه ، هي تمثلاته النفسية بمعنى أن رؤيته لتلك الأشياء عبارة عن رؤية روحه لنفسها بدلا من تلك الأشياء ؟ فهذا هو المحتاج إلى الإثبات ، وهذا ما لا يستطيع « كانت » إثباته بقدر ما أثبت « ديكارت » خلافه قائلا : « لو لم تكن الأجسام التي نشاهدها موجودة في الخارج لزم أن يكون الله قد خدعنا، لأن لنا ميلا إلى تصديق وجودها لا نقاومه ومعطينا هذا الميل هو الله » ومثله يقال لو لم نكن نرى الأشياء بعينها عند ما شاهدناها بأعيننا .

أما ماقد يقولون من أن الرائي الحقيقي هو النفس المدركة لكون الإحساس إدراكا، والنفس لا تخرج من مكمنها فلا ترى العالم الخارجي ، فهو لا يدل على عدم إمكان هذه الرؤية لها في حين أنها دائمة الوقوع منها، وإنما تدل على عدم تمكننا من إيضاح كيفية هذه الرؤية على النهج الطبيعي . على أننا نقول في مقابل هذا القول : وهل في إمكان النفس أن ترى نفسها مصوّرة بصور مختلفة بعدد اختلاف الأشياء إن لم يكن في إمكانها أن ترى الأشياء ؟ وكيف تدخلها صور الأشياء ما دامت طريق المواصلة بين عالمي النفس والخارج مقفولة ؟ وكل شهوداتنا تدفعنا إلى القول بأنا نرى الأشياء وأنها موجودة في الخارج عن أذهاننا ، وليس لنا شهود واحد يدفعنا إلى القول « بأننا رأينا أنفسنا ، لا سيما عند رؤية الأشياء ولهذا فلا علم لنا بوجود تلك الأشياء أو عدم وجودها » .

فالحق أن قول الفلاسفة الغربيين على ماهو سائد اليوم عند غير ماديهم بأن الإنسان لا يرى أعيان الأشياء المحسوسة حين يراها وإنما يرى تمثلاته النفسية، ليس بأقل غرابة من قول الماديين النافين للعلل الغائية كما سيجيء بحثه في هذا الكتاب : إن العين ـ بمعنى البصر ـ ليست آلة معدّة للرؤية ورؤيتها الأشياء تقع اتفاقا .

كنت قلت إن إدراك الأشياء المحسوسة من النفس بواسطة الحواس وإيقان

وجودها فى الخارج بديهى لا يحتاج إلى الإثبات والإيضاح . وهذا الإيقان لا يختل بوقوع الغلط من الحواس فى بعض الأحوال ولا باختلاف الناس فى قوة الإحساس وكيفيته. والإدراكات المستندة إلى البراهين العقلية كالإدراكات المستندة إلى المشاهدات الحسية فى انتهاء أمرها إلى البداهة . أما كيفيات هذه الإدراكات بكلا نوعيها فالعلماء المتولون إيضاحها مقضى عليهم بالفشل ، وليس فى ذلك امتياز العلماء على جهلة العوام إلا إدراك العجز عن درك الإدراك حتى إذا لم يدركوا عجزهم ينجر بهم البحث إلى أن ينحطوا من مرتبة الجهل البسيط إلى حضيض الجهل المركب فينكروا البديهيات ويدّعوا الحسبانية وما يماثلها من دعوى أن العالم المحسوس موجود بفضل إدراكنا إياه موجوداً[1] ولولا إدراكنا لما كان له وجود !!

هكذا يدعى علماء الغرب المؤلفون فى الفلسفة وعلم النفس كأنهم جربوا انعدام العالم مع انعدام الإدراك بانعدام الناس عن آخرهم . لا ، بل إنهم يدعون ذلك ثقة بتعذر التجربة على المعترضين المدعين خلافه . لكنى أقول لهم لو كان وجود الأشياء تابعا لإدراكنا كان الإدراك إيجادا فاحتاج إلى إدراك آخر يتقدمه ولزم التسلسل . ثم أقول لو صح ما قلتم لزم أن يكون الإنسان خُلق قبل كل شئ ثم هو خَلق السماوات والأرض بإدراكاته وخلق كلُّ أحد من يعرفه من الناس فيلزم وجود الإنسان قبل وجود الإنسان .

نعود إلى ما كنا فيه من موقف الفلسفة بعد لجوء مدرسة « پلوتن » إلى القول بوحدة الوجود تخلصا من الحسبانية وتوصلا إلى اليقين وكان ذلك فى القرن الثانى الميلادى . ثم جاء فلاسفة القرون الوسطى النصرانيون مثل « سنت أوغوستن » و « سنت طوماس » و « سنت آنسله م » فادخلوا الإيمان ركنا فى نظرية اليقين .

---

[١] أبإدراكهم الذى هم حائرون فى إدراك كيفيته ؟

فكأنهم رأوا أن العقل لا يكفى فى الحصول على اليقين والخلاص من الحسبانية . ومع هذا فقد كانوا يحاولون ربط الإيمان الدينى بالإيمان العقلى . قال سنت أوغوستن : « لاتتألف الحسبانية مع حاجة النفس الإنسانية إلى اليقين لا تتركها وتستريح حتى تتملك الحق . ثم إن الشاك يدرك فيكون موجودا »[1] وقال أيضا . « إن الإيمان أول خطوة إلى العلم فيمكن أن يوجد الإيمان من غير علم ولا يمكن أن يوجد العلم من غير إيمان » ويقول سنت آنسلم : « أومن لأفهم لأنى لا أفهم إن لم أومن » ويقول سن طوماس : « الإيمان يتوقف على جريان لطف كالدعوة الإلهية ويرتبط بالإرادة أكثر من العقل » ولعل هذا مأخذ قول آخر لديكارت

ثم اتسعت الشقة بين الإيمان والعقل فكان سببا لمعاودة الحسبانية فاتخذها بعض الفلاسفة النصرانيين مثل « مونته نيو » تلميذ « شاردون » ذريعة لنشر الدين بين أناس كافرين بملاحظة أنهم ينقادون للإيمان بعد مغلوبية العقل المتولدة من عجزه فيصبح دعاة الحسبانية هداة مصلحين بدل أن يكونوا قادة مضللين .

إلى أن جاء ديكارت فأعاد إلى العقل كرامته وفتح عهدا جديدا فى الفلسفة وقضى على الحسبانية كما ذكرنا من قبل .

وكان يُظن أنه لا يكون لها بعث بعده فى الغرب لكن خاب الظن فبعثها الفيلسوف « داويد هيوم » بما هو أدهى مما كان قبله وأقوى فرفع اليقين عن الدين والدنيا والعِلم الذى غلب اليوم فى عرف الغربيين ومقلديهم من الشرقيين ، فى العلم المادى الحديث المبنى على التجربة الحسية . وتسمى الحسبانية المنسوبة إليه ، الحسبانية الأخيرة .

وقد كان أكثر مايعتمد عليه الفلاسفة فى دفع الحسبانية إيقانَ الإنسان على الأقل

---

[١] ولعل ديكارت أخذ قوله المشهور من هذا .

بوجود نفسه المدركة وبقائها طول عمره محتفظةً بوحدتها الشخصية التى لاتتجزأ فى حين أن البدن يتغير ويتجدد . لكن هذا الفيلسوف أنكر هذا اليقين أيضا ـ الذى اتُّخذ جُنةً إزاء الحسبانية وأساسا لليقينيات الأخرى ـ فقال ليس هناك روح تلاحظ خلف عملية الإدراك . وقد بينا كيفية إنكاره هذا فى محل آخر من هذا الكتاب .

الحاصل أن الفلسفة سواء كان قديمها اليونانى أو حديثها الغربى لم تتخلص من وباء الحسبانية مهما سعت طوال تاريخها للخلاص منها . وكثير من فلاسفة الغرب عُنوا خاصة بانقاذ العلم الحديث فلم يوفقوا على الرّغم من الرقى المشهود فيه وعلى الرغم من أن بعضهم زعم حصوله على مارامه من خلاص العلم ، والفيلسوف « كانت » على رأس هؤلاء الزاعمين .

ثم إن الفلاسفة الغربيين الذين ينتهى أمرهم من الإفراط فى التمسك بالتجارب الحسية أومن التمذهب بمذهب الفكريين القائلين باستناد وجود الكائنات إلى الإدراك .. فى الحسبانية اتفقوا على القول بوصول علمهم إلى الشؤون والحوادث ، حتى إن زعيم الحسبانية الأخيرة أعنى « هيوم » يعترف بذلك ويوافقهم على هذا اليقين ، فهم يقولون نحن ندرى الشؤون ولا ندرى ذا الشؤون ، وهذا هو اليقين الوحيد الذى نصل إليه فندرى أننا ندرك ، لأن الإدراك شأن من الشؤون وحادثة من الحادثات التى اتصلنا به ، لكنا مع علمنا بوقوع الإدراك ووجوده قطعا لاندرى المدرك بالفتح ولا المدرك بالكسر ، ومعناه أنهم لايدرون حتى وجودهما لعدم كونهما من الشؤون التى عاينوها ووصلت إليها تجربتهم : فلو اصطدم رأس أحدهم بالحائط الذى يشاهده أمامه لزمه أن يقول بوجود الاصطدام وبوجود الألم الذى أدركه فى عقبه وبوجود الصلابة التى أدركها أيضا لأن كل ذلك من الشؤون الحادثة المجربة ، ولا يلزمه أن يقول بوجود الحائط ولا بوجود رأسه لأنهما ليسا من الشؤون والحادثات التى تتعلق بها التجربة

وتباشرها [ومن هذا يُعرف سر ماقلنا من قبل ان الانهماك بالتجربة يذهب بصاحبها إلى الحسبانية] .

ولا يقال أما يلزمه الاعتراف بوجود المصطدمَين حين اعترافه بوجود الاصطدام الذى هو إضافة تقتضي وجود الطرفين المتضائفين على تعبير علمائنا المتكلمين ؟ فيلزمه الاعتراف بوجود الرأس والحائط من طريق عقلى إن لم يلزم من طريق التجربة . لأنى أقول لابد أنهم يسلّمون بهذه القاعـدة إلا إن الاصطدام مع كونه محسوسا وملموسا ليس بحادث عينى عندهم وإنما هو تحول نفسى وتمثل حاصل فى الذهن يستلزم حصولَ الطرفين المصطدمين فى الذهن ولايستلزم وجودَهما فى الخارج. وخلاصته أن الاصطدام المحسوس غير واقع فى الخارج[1] كالمصطدمين إذ لو كان أمرا خارجيا لما كان محسوسا لأن الإحساس الذى هو نوع من الإدراك أي الإدراك بواسطة الحواس لا يتعلق إلا بما فى الذهن لا بالموجود الخارجى . والمناسبة بين الذهن والخـارج منقطعة ، حتى إن الحواس ليست وسائط بينهما توصل الذهن إلى الأعيان الخارجية أو توصل الأعيان الخارجية إلى الذهن وإنما هى وسائط فى حصول التمثلات االذهنية ، وما نقول عنـه المحسوسات عبارة عن هذه التمثلات، فالإنسان يراها أى تلك التمثلات بواسطة الباصرة ويسمعها بواسـطة السامعة ويلمسها بواسطة اللامسة إلى آخره . ولا يرى ولا يسمع ولا يلمس ولا يذوق ما فى الخارج عن ذهنـه أبدا . ولذا قال « كانت » إن الإدراك

---

[١] انظر كيف ينكرون الاصطدام الواقع مع مايقارنه من الصوت الشديد ومع مايترتب عليه من الألم وكلها من المحسوسات . ينكرونه أويلزمهم أن ينكروه فيجعلوه تصورا محضا وتمثلا ذهنيا غير واقع فى الخارج . وماذا سبب ذاك التمثل فى الذهن إذا لم يقع شئ فى الخارج؟ فإذا تصور أحدنا اصطدام رأسه بالحائط من غير وقوع حالة الاصطدام فعلا فكيف يفترق تصور الاصطدام هـذا من تصوره بسبب وقوعه ؟ وإذا كان الاصطدام الواقع فى الخارج عبارة عن الاصطدام الواقع فى الذهن فلا يبقى معنى لقولهم « نحن نعرف الشؤون ولا نعرف ذا الشؤون » ؟ وماذا يكون فرق معرفة غير مبنية على الواقع فى الخارج ونفس الأمر ، من عدم المعرفة ؟

الـكائن فى الذهن يستلزم وجود المدرَك والمدرِك فى الذهن ولا يستلزم وجودها فى الخارج » ولنا كلام عليــه فيما يأتى إن شاء الله . فليس المحسوس عندهم غير المعقول إلا أنه معقول بواسطة الحواس . وليس معنى هــذا إلا أنهم لا يعرفون الشئون أيضا على أنها واقعة فى الخارج كما لا يعرفون ذا الشئون . وستعرف ما يؤيد ذلك .

فذهب أكثر الفلاسفة الغربيين اليوم وهم اتباع « كانت » لا يسعهم أن يقولوا بوجود المحسوس فى الخارج ويسندوا قولهم إلى الحس والمشاهــدة لأن الحس لا يفهم منه شئ إلا بعــد أن تأوله الذهن وانقلب إلى الإدراك أى بعد أن أصبح المحسوس معقولا وأصبح محله الذهن لا الخارج . ولذا قالوا عند تحليل إدراك الخارج : لسنا نحن فى وقت من الأوقات تجاه شئ غير تـكيفاتنا النفسية ، إلا أننا ننسب تـكيفاتنا هذه إلى الأشياء ونعتبرها كأنها تكيفاتها وليست الأشياء سوى حالاتنا النفسية التى انبعثت منا بمساعدة الوهم وأصبحت معدودة بغير حق كأنها حقائق خارجية مستقلة عنا، فالدنيا عبارة عن صرح أنشأته مفكرتنا بعملياتها التى تُجريها على الاحساسات وهى تدرَك ذهنا بشرط أن تكون معقولة وتفقدَ طبيعتها الخاصة وتنقلبَ ماهية ذهنية . والذهن موجود يَشعر بوجوده ويعرف نفسه .

قال « أ . رابو » فى كتابه « الدروس النفسية » : « إن التجربة غير قادرة على أن تقول لنا ماذا هو العالم فى حد ذاته ؟ لأن الادراك الخارجى لا يصل إليه ، بل إذا تُعُمِّقت المسألة فلا إدراك خارجيا أصلا ، والأشياء فى نهاية الأمر عبارة عن تـكيفاتنا التى رسمتها أوهامنا فى الخارج . فبدلا من أن تـكون قوانين التفـكير صورا عادية لقوانين العالم مستنسخة منها فقوانين العالم تبيان لقوانين النفس الناطقة وارتساماتها ، والدنيا، كما قال « كانت» تدور حول النفس الناطقة ، لأن النفس الناطقة تدور حول الـكائنات . ولهذا كان « كانت » يُشبِّه ما أحدثه من الانقلاب فى الفلسفة بما أحدثه « كوبر نيك » فى الفلـكيات ، وقد ذكرناه من قبل .

هذا ما قال اتباع « كانت » عن مذهبه بل ما قاله « كانت » نفسه عنه . فاذا الفرق إذن بينه وبين قول « پروتا غورس » اليونانى من زعماء الفلسفة الحسبانية وذكرناه من قبل « ان الأشياء عبارة لكل إنسان عما يتجلى له ، ولكونها مأخوذة على أنها حالتها الخاصة به تتجلى له بما هى مجبورة على أن تتجلى له » .

فالصفوة الحاصلة من هذه الأقوال التى لخصتها من كتب الفلسفة وعلم النفس أن أكثر فلاسفة الغرب اليوم غير مستيقنين بوجود العالم الخارجى وربما صرحوا بنفيه بتاتا . فكما أنهم تابعون فى هذه المسألة « لكانت » « فكانت » نفسه تابع «لهيوم» فهو حسبانى مثله[1] بل إنهما تابعان لحسبانى اليونان، لأنك تجد فى أقوالهم ماذكرته من قبل عنهم : « أن الحواس ترينا الحالات النفسية فقط ولا تجيز لنا الحكم فى طبيعة الأشياء » فكان « سكتوس أمپريكوس » قال هذا وكنا نبهنا نقلا عن « پول رانه » على أنه كالإحساس المتقدم بالمسألة الانتقادية التى وضعها « كانت » وهى : « أى دليل يثبت عينية مقولات الروح الإنسانية ؟ » كما قد سبق منا انتقاد هذه المسألة الانتقادية .

وقد عرفت أن « كانت » ينكر أيضا ثبوت وجود الروح فى الخارج حين قال بوجود الإدراك الذى هومن الشؤون دون المدرَك والمدرِك اللذين من ذوى الشؤون فلا فرق إذن بينه وبين « هيوم » فى الإنكارين إنكار (أنا) وإنكار (لاأنا) وإن شئت فقل الذهن والخارج أوالروح والعالم . والمنكر بالفتح فى هذين الإنكارين جميع

---

[١] وقد صرح الفيلسوف الاسكتلندى « هاملتون » بكون نتيجة انتقاد « كانت » عقيدة لا أدرية كما المطالب والمذاهب ص ٢٩٥ لكن الحق عندى أن اللاادرية هى مذهب هيوم الحسبانى أى السوفسطائى أما كانت فقد افترق عن سلفه هيوم افتراقا جعله من السوفسطائية العندية وسنطلع عليه .

الموجودات حتى إن الله تعالى يدخل فيه ويدخل « كانت » نفسه .[١]

إلا أن هناك نقطة لفتت نظرى عند نقل كلمات من اتباع « كانت » أشباه الحسبانيين وهى أنهم بينما ينكرون وجود العالم فى الخارج أو على الأقل لايدرون وجوده ، يتحدثون عن العالم فيقولون مثلا العالم يدور حول النفس الناطقة وهو تبيان قوانينها وارتسامانها . ويقولون الدنيا تُدْرَك ذهنا بشرط أن تكون معقولة وتفقدَ طبيعتها الخاصة وتنقلبَ ماهية ذهنية . وهذا اعتراف منهم بوجود العالم من حيث يشعرون أو لايشعرون . ويُستخرج من غضون كلامهم فى إنكار (أنا) حتى من كلام هيوم أيضا اعتراف بوجود (أنا) أكثر من اعترافهم بوجود العالم . فما هذا الاضطراب والتناقض منهم فى القول ؟ ومن هذا يزداد الإنسان فهما لمعنى قول «اسبينوزا» : «واجب الحسبانى السكوت» إذ لايمكنه الكلام عن مذهبه الإنكاري من غير اعتراف بوجود ما أنكره .

ثم رأيتُ أن «كانت» لاينكر وجود المادة ، فيكون مذهبه أن العالم مادته من نفسه وصورته منا، وكان من الضرورى أن يوجد شئ من العالم يمثله فى الخارج ويكون سببا لتمثلاتنا الذهنية عنه . قال فى : المطالب والمذاهب .

---

[١] ولا يقال كيف يعزى إنكار وجود الله إلى « كانت » المؤمن بالله لأن مرادنا إنكاره علميا أو بالأصح إنكار ثبوته علميا . و « كانت » لا يستند فى اعترافه بالله إلى العلم الذى يريدون به العلم الحديث المبنى على التجربة والمشاهدة ولا يسمون غيره علما كما أنهم ينفون اليقين إلا فى هذا العلم وفى الرياضيات كما صرح « پول ژانه » بنص « كانت » عليه . وإذن فى أى حد من القيمة يعتبر اعتراف « كانت » بوجود الله واستدلاله عليه بدليل خاص له ؟ وإنى مع مزيد رغبتى فى التصديق بإيمان هذا الرجل المشهور بفلسفته وإيمانه بالله عند العلماء الغربيين ، مجبور على تدقيق موقفه فى هذه المسألة من أجل أمرين أحدهما أنه صاحب انتقاد ما كان اعتماد العلماء فى الشرق والغرب منعقداً عليه من الأدلة النظرية القائمة على وجود الله . وثانيهما وهو المهم أن الفلسفة الوضعية التى تنتمى إليها حركة الإلحاد العالمية فى العصر الأخير والتى هى معروفة فى مصر ورائجة بين حملة الأقلام من قادة الثقافة الغربية بها ... هذه الفلسفة تبنى ناحيتها السلبية على انتقادات « كانت » لتلك الأدلة .

« كان « هيوم » لعـدم قبوله أيّ شيء في خارج الروح [١] يبحث عن منشأ الاعتقاد لحقيقة المـادة في الروح [٢] أي في التداعي المصنوع بين اعتياد المخيلة وبين التمثلات النفسية. وكذلك « كانت » كان يبحث عن مبدأ تشكل عالم الشئونات العينية في الروح، ولا يكتفي « كهيوم » بترك فرضية عالم في خارج الروح بل يقول بامتناعها أيضا . فالصورة التي في تشكل العالم الخارجي إنما تعطيها الروح ومع هـذا فالمنصر المادي يأتي في نفس الأمر من الأشياء والروح تجمع إلى هـذا المنصر المادي صورَ نفسها وتنشئ عالما عينيا عالم الشئون والحادثات . » وبوجود مادة العالم الخارجي في الخارج عند كانت ، يبتعد مذهبه شيئا عن الحسبانية ويفترق من مذهب « هيوم » .

وأنا أقول إذا كانت صورة العالم الخارجي معطاة له من أرواحنا ولم تكن موجودة في نفس الأمر عند « كانت » لزمه إنكار مادته أيضا في نفس الأمر لعدم إمكان وجود المادة من غير صورة [٣] اللهم إلا أن تكون لمادة العالم صورة غير صورتها التي تعطيها

---

[١] كأنه يقبل وجود الروح نفسها ! !

[٢] كل هذه الملاحظات قبل حدوث النظرية الجديدة القائلة بعدم وجود المادة ورجوعها إلى القوة وفيها عندي ما في النظرية القديمة القائلة بأزلية المادة وأبديتها .

[٣] ولذا أنكر « فيخته » « وشيللنغ » و « هگل » اخلاف « كانت » وجود المادة بتاتا وحذفوا ما تركه « كانت » قائما فيما وراء الروح من الحقيقة المجهولة. فتنحل ثنائية « كانت » في مذهبهم إلى الاتحادية المعنوية . فعلى هذا لا تكتفي الروح في إنشاء العالم الخارجي بإلزام صورة له من عندها كما ذهب إليه « كانت » بل تخلقه تماما وتستخرجه من فعلها .

هذا ما قاله « پول ژانه » في « المطالب والمذاهب » وفيه إيهام ظاهر لوجود الروح نفسها مع أن فيه أيضا نظرا ظاهرا كما عرفته وستعرفه .

وقد كان الفيلسوف الأرلندي « بركلي » المتقدم على « كانت » المعترف بمادة العالم وعلى « هيوم » المنكر ، أنكر المادة لأن المعترفين بها يردون الـكيفيات الأولى والثانية لها إلى تحولات نفوسنا الحساسة التي لا وجود لها في الخارج كما سيجيء بيانه، فإذا انتزعت تلك الـكيفيات عن المادة فماذا =

الروح والتى هى المحسوسة من العالم دونها وعندئذ يلزم أن لا يكون العالم الخارجى محسوسا أصلا لابمادته ولا بصورته وأن تكون الحواس تخوننا فتُرينا العالم على صورة غير صورتها الحقيقية . فلينظر القارئ حال المحسوسات التى لايؤمن الغرب ومقلدوه فى

= يبقى من المادة؟ وما هى الفائدة فى الاعتراف بها؟ فإن قلنا إنها علة تكيفاتنا النفسية يمنعه أن القائلين بالنفس يفرضون كونها قابلة لا فاعلة ، وإن قلنا إنها التى تنبسط تحت الصفات فيلزم أن تعرّف بالامتداد فى الطول والعرض والعمق وفيه التزام تسلسل لانهاية له لأن الامتداد أيضا صفة فينتقل الكلام إلى ذات الممتد ثم يعرف أيضا بالامتداد وهكذا دواليك . ولا يظن أنه لم يلزم التسلسل لو أتى فى تعريف المادة بالممتد بدلا من الامتداد ، إذ لا فرق بين التعريفين فى ورود السؤال عن ذات الممتد التى تقوم بها صفة الامتداد فإما أن لا يمكن تعريفها وهو علامة عدم وجودها أو يؤتى فى تعريفها بالممتد الثانى فينتقل الكلام إليه بالسؤال عن ذاته ويلزم التسلسل .

ومذهب « بركلى » أقرب إلى مبدأ صدوقية الحواس من مذهب « كانت » وأتباعه لأن الشهودات الحاصلة فى الروح على مذهبهم عند استخدام الحواس ليس لها أصل فى الخارج تنطبق هى عليه وإنما تختلقها الروح اختلاقا إذ لا وجود للأشياء عندهم غير مادتها وهى لا تشهد . أما الخواص والصور المسماة بالكيفيات الأولى والثانية للأجسام والتى يتعلق بها الشهود فليست بموجودة فى الأجسام وإنما هى مصورة من الروح فى الروح نفسها وسيجئ بيانه . وأما مايعترف العلم بوجوده فى الأجسام عدا مادتها من الكيفية وهى الحركة فالتمثلات المشهودة فى الروح لا تنطبق عليه ولذا اعترف علماء الطبيعة الرادون كل ما فى الجسم من الخواص إلى الحركة ، بجهلهم بكيفية حصول التمثلات المختلفة فى الروح عند تقابلها بالأجسام بواسطة الحواس . أما بركلى فالصورة الحاصلة فى الروح على مذهبه عند التقابل بالمحسوسات أصول فى الخارج مطابقة لما فى الروح إلا أن هذه الصور الخارجية غير جسمانية أى غير قائمة بالجوهر الجسمانى إذ لا وجود عنده للمادة ، وإنما هى قائمة بالله تعالى . فهو يعترف بوجود المحسوسات فى الخارج وينفى مادتها عكس ما ذهب إليه « كانت » وأتباعه . وهذا معنى قول « بركلى » إنه عمد بمذهبه هذا إلى تجنب الحسبانية لأنه جعل المحسوسات الموجودة فى الذهن فقط عند غيره ، صوراً موجودة فى الخارج تنطبق الصور الذهنية عليها وهى من جنس المعقولات مثلها لا من الماديات .

هذا تحقيق ما ذهب إليه « بركلى » الذى عنيت بإيضاحه وربما لا يجد القارئ مثل هذا الإيضاح فى كلام ناقليه . وهو يبنى مسألة وجود الله على اليقين الحسى ويساوى بين هذا اليقين واليقين العقلى ، فى حين أن مدرسة « ديكارت » كانت تعتبر اليقين الحسى دون اليقين العقلى . =

الشرق إيمانا علميا إلا بها ولا يؤمنون بالمعقولات ما لم يؤيدها محسوس[1] ولينظر فلسفة «كانت» الذى لا يعوّل على أدلة إثبات وجود الله بالعقل النظرى فينتقد كل

= إلا أن لى فى بناء وجود الله فى هذا المذهب على اليقين الحسى بحثا ، لأنه لايدعى الإحساس بالله ولا بالعالم الموجود فى الخارج القائم بالله وإنما يرى كغيره تعلق الحس والمشاهدة بالعالم الموجود فى الذهن .

ويمكن أن يجاب عن هذا الاعتراض بأن المشهود فى الذهن لما كان فى هذا المذهب تابعا للموجود فى الخارج وكان طريق مشاهدة ما فى الخارج مشاهدة صورته الذهنية اعتبرت مشاهدتها مشاهدته . ولما كان هذا العالم الخارجى المشهود بواسطة صورته الذهنية قائما بالله تعالى اعتبرت مشاهدته مشاهدة الله ، فكما أن من رأى الأشياء بواسطة أعراضها المحسوسة يتيقن يقينا حسيا بوجود الجوهر الجسمانى المسمى بالمادة على مذهب القائلين بوجودها لاحتياج تلك الأعراض إلى ماتقوم به فكذلك من رأى الكائنات بواسطة حضور صورها فى ذهنه يتيقن يقينا حسيا بوجود الله على مذهب «بركلى» النافى للمادة ، ليقوم العالم المشهود به .. فكأن هذا الفيلسوف يقيم الله تعالى مقام مادة الماديين الملاحدة ويعاكسهم فيعترف بوجوده ولا يعترف بوجودها كما أنهم ينفون وجوده معترفين بوجودها . وهو يعكس أيضا ما ذهب إليه «ديكارت» من أن ما يبنى عليه اليقين الحسى هو الصدوقية الإلهية كما سبق ، فيقول «بركلى» إن فهم وجود الله مبنى على صدوقية الحواس . وهذا يشبه استدلال علماء الإسلام وغيرهم بوجود الكائنات المحسوسة على وجود الله ، غير أن استدلالهم من قبيل الاستدلال بالأثر على المؤثر واستدلال هذا الفيلسوف من قبيل الاستدلال بالصفة على موصوفها لما عرفت من أن وجود العالم فى خارج الأذهان عنده عبارة عن وجوده فى علم الله وهو من جنس المعقولات مثل صورته الذهنية ، فهو داخل فى صفة العلم لله كما أن العالم الذى نشاهده فى حالة الصورة الذهنية لنا داخل فى علمنا ممثلا للعالم الذى فى علم الله والذى هو العالم المحسوس الخارجى بالنسبة إلينا . ولما كانت الصفة أقرب إلى الموصوف من الأثر إلى المؤثر اعتبر استيقان وجود الله بواسطة استيقان وجود العالم المحسوس فى مذهب «بركلى» استيقانا حسيا ، فكأنا نشاهد الله عند مشاهدة العالم الخارجى لأن ذلك العالم الخارج هو العالم الداخل فى علم الله . فتأمل هذا المذهب فإنه دقيق وبالتأمل حقيق . وليس هذا مذهب وحدة الوجود أى مذهب اتحاد العالم مع الله الذى سنحمل عليه فى الباب الثانى حملة شعواء وليس فيه تعيين الماهية لله تعالى على أنها الوجود كما فى مذهب وحدة الوجود .

[١] يقول علماء النفس لا يظن أن الحواس جسور طبيعية للمفكرة تتصل بواسطتها إلى عالم الأجسام وتفهمه بكيفياته الحقيقية بمعونة هذه الوسائط ، لأن هذا خطأ وهمى فقد كانت خواص =

واحدمنها... لينظرْ فلسفته في المحسوسات فهي أيضامنتهية إلى حسبانية «هيوم» في العالم الخارجي أعني (لا أنا) بل وفي (أنا) أيضا، فلا يستبعد من مثله أن يكون حسبانيا في مسألة وجود الله فلا يوقنها إيقانا علميا .

نعم إن «هيوم» يفترق عن «كانت» كما قال عنه «ويل دوران» الأمريكي

الأجسام التي يدعى إدراكها مباشرة مفترقة إلى قسمين رئيسين وكان القسم الذي يسمى كيفيات ثانوية للأجسام كاللون والصوت والسخونة والبرودة لا يعد كيفيات لها نفسها بل تكيفات نفسية لا حقيقة لها في الخارج لأنها تختلف باختلاف الأشخاص أما القسم الثاني المسمى بالكيفيات الأولية مثل الثقلة والمقاومة والمكان فقد كان من قبل ادُّعى كثيرا وجودُه في الأجسام مستقلا عنا غير مضاف إلينا، لكن الصواب أن القسمين كليهما موجودان بالنسبة إلينا فالجسم الذي يثقل على الطفل والرجل الضعيف يستخفه الرجل الكبير والقوى .

وفضلا عن التجربة العامية فالعلوم المثبتة أيضا تشهد بأن كل ما نعبر عنه بخواص الأجسام كاللون والصوت والحرارة وغيرها فإنما هو موجود فينا وبالإضافة إلينا ولا شيء للعالم المحيط بنا في نظر العلم المثبت غير الحركة فإذا هاجت هذه الحركة أحد أعصابنا يحصل فينا ما نقول عنه اللون أو الصوت أو غيرهما من غير أن نعرف كيفية حصوله فليس بممكن أن يرى في هذه الكيفيات شيء غير تكيفاتنا الشعورية . كذا في «الدروس النفسية» ل «أ. رابو»

وعندي أن هذه النظريات غير تامة الجدارة بالتسليم فقول العلم المثبت المنقول آنفا المشكك في معطيات الحواس بمثابة النقض لنفسه بنفسه لكون مستند ذلك العلم هو التجربة الحسية فإذا قال إن خواص الأجسام كاللون والحرارة والثقلة ليست موجودة في الأجسام بل موجودة فينا وإنما الموجود فيها الحركة فإما أن لا يكون قوله هذا مؤيدا بالتجربة فلا يعتد به وإما أن يكون مؤيدا بها فيقال إذا خدعنا الحس بأن يرى اللون والحرارة والثقلة التي ليست في الأجسام كأنها فيها فمن يضمن لنا أن الحركة التي يعترف العلم بوجودها في الأجسام بشهادة التجربة الحسية موجودة فيها لا فينا ؟

واختلاف ثقلة الجسم الواحد على اختلاف الأشخاص إنما يدل على اختلاف حالات الأشخاص لا على اختلاف حالة الجسم، وليقم بالتجربة شخص واحد قوى أو ضعيف على جسمين مختلفين فإذا كان أحد الجسمين أثقل عليه من الآخر فهل يمكن أن يقال إن الفرق المحسوس في الثقلة بينهما لم يكن ناشئا من حالتين مختلفتين في نفس الجسمين بل في نفس القائم بالتجربة ؟ وهل يمكنك إذا أكلت برتوقالين فوجدت إحدهما حلوا والآخر حامضا، أن تقول إن الحلاوة والحموضة في نفسي ولا فرق بين البرتوقالين ؟

فينكر العلم زيادة على إنكار العالَم وينكر قوانين العلم لكونها مبنية على التجربة التى مهما كثرت وتوالت وتواترت لا تفيد الكلية والضرورة اللازمة للقانون ، ويقول نحن لا نرى العلية التى هى منشأ الضرورة وإنما نرى الحادثات والنتائج فندّعى العلية والضرورة بغير حق . والتى يقال عنها القوانين الطبيعية ليست بأمور أزلية ضرورية تتبعها الحادثات وإنما هى الخلاصة الفكرية لتجاربنا المتحولة دائما ، ولا إمكان للتأمين على أن النتائج التى رأيناها إلى الآن سوف نراها بعينها دائما من غير تبدل فغايتها أنها عادات مشهودة على أنها نتائج الحادثات ولكن لا يقال إن هذه العادات لا تتبدل » .

وهـذا فى حين أن « كانت » يهتم بالعلم ويسعى لجعله الحقيقة الوحيدة المنقذة من الحسبانية بعد الرياضيات. وليحفز القارئ همته ودقته ليعقبنى فى تدقيق ماقاله « كانت » بهذا الصدد على ماذكر عنه « پول ژانه » فى « المطالب والمذاهب » :

« الإيقان إما تدريبى وإما عقلى واليقين العقلى إما رياضى وإما فلسفى والأول بديهى والثانى نظرى والفرق بين اليقين العقلى واليقين التدريبى أن اليقين العقلى يكون ضرورى الوقوع واليقين التدريبى يكون وقوعيا فقط إلا أن القضية التدريبية إذا عرفناها بالمبادئ العقلية فمع كون المعرفة متعلقة بالموضوعات التجربية يمكن أن يكون إيقانها تدريبيا وعقليا معا أى ضروريا .

« وتوضيح هذا الكلام أن مقارنة المعرفة بالواقع الخارج عن الذهن وتطبيقها عليه لاستيقانها والاطمئنان إلى حقيتها متعذرة إذ لا سبيل للذهن إلى إفراز الواقع أى العين الذى حصلت صورته فى الذهن عند المعرفة ، عن العارف . فوجب توثيق الذهن نفسه وليس هناك معيار كلى مادى وإنما معانٍ صوريةٌ كمبدأ التناقض الذى يكفينا توثقا فى كل حكم تحليلى مثل الأحكام الرياضية وهو على الرغم من كونه معيارا سلبيا معيارٌ كلى لأن شرط كل أحكامنا أن لا تنتقض بنفسها، غير أن الحكم السالم عن التناقض قد يكون باطلا .

« وهنا إشكال يكاد يكون غير قابل للحل وهو أن معياراً صورياً كمبدأ التناقض وإن كان يكفل لنا مطابقة الذهن نفسه إلا أن هذا المعيار الذهني كيف يمكنه أن يكتسب قيمة عينية أعني قيمة الواقع فى الخارج والحال أن المهم لنا كونه معرّفا للعالم المحسوس فإن قلنا إن نظام علمنا يكون بحسب نظام الأعيان الخارجية فلا يمكننا وجدان المبادئ المقنّنة لهذا من دون أن يُخرَج من الذهن » .

ثم يجيب « كانت » عن هـذا الإشكال قائلا : « يجوز أن يفرض كون نظام الأعيان تابعا لمعرفتنا إن لم يكن نظام معرفتنا تابعا للأعيان[1] فعند ذلك تـكون قوانين الذهن قوانين ضرورية للشئون الخارجية والتجربة تؤيد دائما هـذه القوانين العينية بإصاباتها ، والمقصود فى نهاية التحليل أن نجد معرفة موافقة لقوانينَ حائزةٍ للـكلية والضرورة وحاكمةٍ لا على أرواحنا فقط بل على الأرواح كلها وبالأقل على جميع الأعيان من حيث كونها مدرَكة ومتصورَة » .

وأنا أقول دافع « كانت » إلى اعتنائه بالعلم والسعى لإنقاذه من الحسبانية بتصديق حظه من اليقين ، شيئان اثنان أولهما الرقى المشهود للعلم فى الأعصر الأخيرة المخوّل له استحقاق استناده إلى اليقين . وثانيهما أن العلم الذى يريدون به العلم المـادى يؤتى ثمراتِه عاجلا فى الدنيا ، وفلاسفة الغرب مهما كان فيهم مؤمنون بالله واليوم الآخر مثل « كانت » فهم دنيويون أكثر منهم دينيين . فلو كانت للدين ثمرات عاجلة مثل العلم لسعى « كانت » لإنقاذ مسألة وجود الله أيضا من الحسبانية وإيتاء حقه من اليقين العلمى وما اكتفى بإسناده إلى دليل الأخلاق الذى لايفيد الضرورة العقلية مهما كانت قوته وقيمته الأدبية ، كما لم يكتف بإسناد العلم إلى مبدأ شبه الحق مع كون هذا المبدأ كافيا فى الرقى المطلوب للعـلم كما قال الفيلسوف اليونانى الحسبانى « آرثه ثيلاس »

[١] هذا عكس ما هو المعروف عندنا من أن العلم تابع للمعلوم وليس المعلوم تابعا للعلم .

جوابا على اعتراض الرواقيين : « إن الحياة العملية تعتمد على مبدأ شبه الحق » فإن استقله « كانت » لمقام العلم فليعتمد على الحق الوقوعى واليقين المادى ألا يكفيه أن تكون قوانينه قضايا واقعية أى صادقة مطابقة للواقع ؟ وإن لم تكن ضرورية بناء على ما قال « كانت » نفسه : « إن اليقين الحسى الثابت بالتجربة لا يكون ضروريا » ص ٨٣ المطالب والمذاهب .

مع أن « كانت » القائل بهذا القول مهما عاد فتكلف جهد طاقته لأن يجعل قوانين العلم أو بالأصح قوانين ما يطلقون عليه اسم العلم محتكرين له ذلك ، ضرورية ، لم يقدر عليه ولم يقدر على نقض دليل «هيوم» المانع للضرورة . وفى الحقيقة لو اجتمعت تجارب الدنيا على مسألةٍ ما أفادت معنى فوق أن تكون تلك المسألة ثابتة متحققة الوقوع ، أما كونها ضرورية مستحيلة الخلاف فخارج عن حدود التجربة متعال عن أن يكون مدلولَها ، فلا يُجَرَّب الوجوب والضرورة أو بالأصح لا يُعلمان بالتجربة وكل ما أظهرت التجارب المديدة من وقوع حادثة عقب حادثة من غير تخلف فالحكم المتيقن منه كون ذلك التعقيب عادة كما قال « هيوم » لا ضرورة إلا إذا علم كون المقدم منهما علة للمؤخر فحينئذ يكون التعقيب ضروريا لكن العلّية أمر خفى لا سبيل للعلم إليه بالتجربة . وليت شعرى كيف يقبل عقل « كانت » وإنصافه أن تكون القضيـة القائلة بأن الجسم يتمدد إذا سخن فيكبر حجمه ويتقلص إذا برد فيصغر حجمه ، ضروريةً علمية بحجة استنادها إلى التجارب الكافية المفيـدة للقطع وأن لا تكون القضية القائلة بأن العـالم المشهود الذى هو عالم الممكنات يحتاج وجوده إلى موجود آخر ليس من جنس هذا العالم بأن يكون واجب الوجود ، ضروريةً علمية لعدم ثبوتها بالتجربة ؟ نعم ، القضية الأولى المؤيدة بالتجارب قطعية الثبوت لا يشك أحد فى صدقها واطراد صدقها وأنها مقتضى سنة الكون ، ولكن على الرغم من ذلك هل كانت تقوم القيامة وكانت الكائنات عاليها سافلها لو لم تكن سنة الكون كذلك

أو تخلف حكم القضيـة ولو مرة ولو بطريق المعجزة ؟ فأى محال من المحالات العقلية المعروفة يترتب على فرض التخلف فى حكمها ؟ فالقيمة الحقيقية لهذه القضية أن الأمر كذا لأن سنة الكون كذلك فلو كانت سنة الكون على خلافها كان الأمر غير ذلك والله تعالى سنّ تلك السنة مختارا لا مجبورا وفى يد قدرته تغييرها متى شاء وليس لأحد أن يدعى عدم إمكان أن تكون سنة الكون على خلاف ما كانت . فمن هذا يعلم معنى قول « هيوم » إن التجربة تدل على العادة ولا تدل على الضرورة . ومن هذا أيضا يُعلم أنه لا استحالة فى تخلف قوانين العلم التجربى فغايتها أنها تستند إلى سنة الكون ولا تستند إلى المبادئ العقلية الضرورية وتُعلم جهالة الظانين بأن المعجزة التى هى خلاف سنة الكون مستحيلة . فإذا كانت قيمة الحكم فى المسألة العلميـة التجربية التى ذكرنا لها مثالا من السخين والبارد لا تجاوز السنة والعادة فأين هـذه من مسألة وجود الله التى لو فرض خلافها لكانت الكائنات الموجودة غير موجودة وهو محال متضمن للتناقض ؟ وسبب هذا الفرق بين المسألتين عدم وجود ملازمة عقلية بين موضوع القضية المجربة ومحمولها . إذ لو وجدت الملازمة العقلية لما احتاجت إلى التجربة وثبتت من غير تجربة والمحتاج إلى التجربة لا يكون ضروريا أبدا وإن ثبت صدقه بعد مائة ألف مرة من التجربة ، إذ لا يستحيل مع ذلك خلافه ولا يكون المحال إلا عقليا لا تجربيا ولهذا يوصف على الأكثر فيقال هذا محال عقلى أو محال عقلا ولا يقال هذا محال بالتجربة كما لا يقال هذا ضرورى بالتجربة وكما لا يقال هذا ثابت بالتجربة فخلافه محال .. فإن قيل هذا محال عادة أى بالتجربة فالمحال فيه غير المحال الحقيقى . فالتجربة التى يعظمها أصحاب العلوم الطبيعية ان كانت مزية من ناحية فهى منقصة من ناحية أخرى حيث يكون الثابت بها نازلا عن مرتبة الضرورة والوجوب . ولتكن هذه الحقائق معلومة لقراء هذا الكتاب وفى موضع الذكرى منهم كالقرط على الآذان .

أما جواب « كانت » عن الإشكال المار الذكر المبنى على أساس فرض أن

يكون نظام العالم تابعا لمعرفتنا فلاطائل تحته على الرغم من طوله . ولا يفهم ماذا هو المطلوب من هـذا الجواب فهل هو منحُ العينية لمبدأ التناقض الذى هو معيار ذهنى لاعينى وسلبى لا إيجابى أم منح الضرورة لمدلول التجربة ؟ أو أخذُ الضرورة من مبدأ التناقض والعينية من التجربة ليستخرج من مزجهما ضرورة عينيـة ؟ وكان أصل الإشكال الذى أورده « هيوم » على قوانين العلم المبنى على التجربة أنه لا ضرورة فيها فلا يصح تسميتّها قوانين . وقـد بينا بيانا لا مزيد عليه أن التجربة لا تفيد الضرورة الزائدة على مطابقة الواقع ، فإذا حاول محاول أن يستخرج منها قانونا أى دستورا علميا وحكما ضروريا ثم رأى أن التجربة مهما تأيدت بتجربة فلن يبلغ مدلولهـا مبلغ الضرورة المجاوزة لحـد الواقع وقوعا عاديا ، فكيف يستفيده هذا المحاول من مبدأ التناقض ؟ وهل يكفيه أن لا يكون تناقض فيما دلت عليه تجربته ليحكم بكون المجرَّب السالم من التناقض قانونا ضروريا أى واقعا وواجبا معاً لا واقعاً فقط ؟ مع أن عـدم التناقض إنما ينفع فى إثبات الإمكان لافى إثبات الوقوع بله ضرورة الوقوع ولهذا قال « كانت » نفسه « إن الحـكم السالم من التناقض قـد يكون باطلا » فتأييد الحـكم الثابت بالتجربة بالسلامـة من التناقض الدالة على إمكان المجرَّب لا يكون تأييدا بل تقهقرا من مرتبة الوقوع إلى مرتبة الإمكان التى هى أدنى وأضعف فكيف يصحح الذهن نفسه بهذا المعيار ليتوسل به إلى تأمين الضرورة لقوانين العلم التى لم تـكتسب بعـدُ قيمة عينية أعنى قيمة الواقع فى الخارج أى الخارج عن الذهن والتى يتوقف صدقها وصحتّها على هـذا الاكتساب والنظرُ فى كونها ضرورية بعد النظر فى صدقها وثبوتها فى الخارج ثبوتا عاديا. فالتجربة قبل أن تكون قانونا ضروريا وقبل أن تكون واقعـة عينيةً شهودٌ وتمثل ذهنى ففى أولى المرحلة التى تطلب فيها ترقيتها من الذهنية إلى العينية ، تُخْفِق فلسفة « كانت » المستمدة من مبـدأ التناقض ، لتقهقرها بهذا الاستمداد من مطلب الوقوع والتحقق إلى مطلب الإمكان ثم تستمد من فرض كون

نظام الأشياء فى الخـارج تابعا لمرفتنا ، والفرض لا يغنى شيئا من الحق الواقعى ولا الحق الضرورى . وكان فرض كون معرفتنا الذهنية المبنية على التجربة الحسية تابعة لنظام العالم الخارجى، أقرب إلى المعقوليـة من فرض عكسه وأوفق للمطلوب الذى هو منح ماحصل فى الذهن قيمة عينية لامنح مافى الأعيان قيمة ذهنية ، لـكن « كانت» أظنه أراد بهذا الفرض الموافق لمذهبه الفكرى أن يقفز بالتجربة المشهودة فى الذهن إلى المرتبتين المطلوبتين معا أعنى الوقوع فى الخارج وضرورة الوقوع فيـه أما الأول فظاهر من تبعية الواقع فى الخارج للواقع فى الذهن ، وأما الثانى فلأنه إذا كان الواقع فى الخارج تابعا لمعرفتنا الذهنية يكون ما فى الذهن علة لما فى الخارج ويكون عدم تخلف المعلول عن علته ضروريا ويكون البرسام الذى فرضه الذهن على العالم الخارجى برساما صادقا كما قال « تن » وزيادة على ذلك : برساما ضرورى الصدق !!

فهذا مفتاح كل سر فى مذهب « كانت » الغامض المضطرب غاية الاضطراب إلى حد التناقض مع نفسه، لـكونه من ناحية ضامنا لـكون العلم الحديث المبنى على التجارب الحسية الـكافية يفيد اليقين وضرورة اليقين ومن ناحية أخرى قائلا بأن كل مانشاهده من الحادثات ونجربه من الواقعات عبارة عما يحصل فى أنفسنا من التمثلات والتـكيفات، فنحن بهذه التمثلات التى نسميها إدراكات متعلقة بعالم الـكائنات الخارجية ننشئ ذلك العالم من عندنا ولا ننشئه فى الخارج عن أذهاننا بل فى أذهاننا نفسها ، ولولا الإدراك لانتفى العالم . وهذا كله يدل على عدم وجود العالم الخارجى فى نفس الأمر ولا الحادثات المشهودة فيه ، أو على الأقل على عدم علمنا به وبما فيه غير الصور الحاصلة منه فى أذهاننا ، فلا عـلم لنا بنفس الأمر فضلا عن دعوى العلم اليقينى والضرورى ودعوى انقاذ العلم من الحسبانية فى فلسفة « كانت » !..

ومن مواضع الغموض والاضطراب فى فلسفته قوله بانتفاء العالم الخارجى عند انتفاء الإدراك وهو مخالف لبداهة العقول كما سبق بيانه .

لكن ماتمسك به الرجل من فرض كون نظام العالم تابعا لنظام الأذهان يحل جميع هذه المشكلات فيكسب[١] العلم يقينا وضرورةَ اليقين لكون نظام العالم على هذا مستحيل التخلف عن نظام الذهن استحالةَ تخلّفِ المعلول عن علته ، ويجعل انتفاء العالم عند انتفاء الإدراك — الذى كنا اعتبرناه مخالفا لبداهة العقول — لازما بطبيعة الحال ضرورة انتفاء المعلول عند انتفاء علته . ولا مخالفة فى هذا للبداهة حتى ولا غرو إذ لابد أن يكون العالم مشهوداً لنا إن كان موجوداً وعند انتفاء الشهود والإدراك منا يلزم أن لا يكون العالم موجودا ويكون منشأ عدم إدراكنا عدم وجوده .

كل هذا حسن ومعقول وكل إشكال زائل واليقين الضرورى المطلوب للعلم حاصل بمجرد أن نفرض كون نظام العالم تابعا لنظام الذهن حتى من غير حاجة إلى الاستمداد لهذا المطلوب من مبدأ التناقض الذى قلنا إنه لاينفع المطلوب وربما يضره .. فكل ما يعاب فى فلسفة « كانت » مأمون وكل ما يطلب مضمون بفضل الفرض المذكور ، لولا أنه فرض محض ليس من الحقيقة فى شىء وليس لصاحب الفرض دليل من الحقيقة الواقعة يؤيد ما افترضه سوى عدم مخالفته لمبدأ التناقض لو كان ذلك كافياً ولم يكن تأييداً بعيداً عن المطلوب كما بيناه ، ولعله تمسك به على الرغم من عدم كفايته فى التأييد لبعده عن المطلوب ، كيلا يبقى ما افترضه معلقاً على محض الهواء والافتراض نفسه — من حيث أنه افتراض — هواء أيضا[٢] .

---

[١] من كسبه مالا فكسبه أى من الكسب المتعدي إلى مفعولين .

[٢] فروح فلسفة « كانت » التى اشتهرت بإنقاذ العلم من الحسبانية قائمة على هذا الهواء المعلق على الهواء أعنى فرض كون نظام العالم تابعا لنظام الذهن . وهذا الفرض الذى تدور عليه فلسفته فى إنقاذ العلم من الحسبانية ويكسبه اليقين وضرورة اليقين ، يرده إلى الحسبانية بل إلى =

لـكن الفلسفة المبنية على أساس الفرض لاتكفى لـكسب مرتبة الوقوع للتجربة والمشاهدة بله مرتبة الضرورة أيضا . فلو كفى فى إثبات الضرورة فرض كون نظام العالم تابعا لنظام معرفتنا بأن تكون معرفتنا علة لذاك النظام لما كان وجـه لقولهم نحن ندرى الشؤون ولا ندرى ذا الشؤون حتى ولا وجوده مع أن الشهودات الذهنيـة الحاصلة عنـد استخدام الحواس ترينا الأشياء الخارجية بشؤونها . والآن بعد فرض تبعية نظام العالم لمعرفتنا تبعيةَ المعلول لعلته لتكتسب قوانين العلم ضرورة من هـذا الفرض ، لا يبقى معنى للتفريق بين الشؤون وذى الشؤون والاعتراف بأحـدهما دون الآخر ولا فى التفريق بين التجارب العلمية وغيرها بأن يُعترف لها بالعينية والضرورة دون غيرها .

بل أقول لا معنى للتفريق بين الشؤون وذى الشؤون مطلقا أي سواء بُنى الأمر على الفرض المذكور أو لم يبن بعد أن صح ما قالوا من أن الذهن لا يخرج من حصاره وأن الإنسان لا يدرى الخارج عن ذهنه ، فمن أين هـذا الامتياز إذن للشؤون بأنهم يعرفونها ولا يعرفون ذا الشؤون ؟ وكيف نعتبر شؤون الذهن شؤونا عينيـة واقعة فى الخارج فى حين أن كل تجربة ومشاهدة حسية عندهم تجربةٌ ومشاهدةٌ من الذهن لنفسه لا مشاهدة للشأن الخارجى . ومن هـذا تظهر سخافة ما ادعاه « كانت » لمنح الضرورة لقوانين العـلم من تأييد التجربة بتجارب أخرى بعد أن كانت الشهودات

= اليقين والضرورة فى الحسبانية التى لا يقين فيها ولا ضرورة . وكان علماؤنا المتكلمون يقسمون السوفسطائية إلى عندية وعنادية ولاأدرية فـكون نظام العالم تابعا لنظام الذهن هو السوفسطائية العندية بعينها والضرورة الملحوظة فيه هى الضرورة فى السوفسطائية العندية . وما نقلنا سابقا عن « بروتاغورس » اليونانى أحد زعماء الحسبانيين الأقدمين : « إن الأشياء عبارة لـكل إنسان عما ينجلى له . ولـكونها مأخوذة على أنها حالتها الخاصة به تتجلى له بما هى مجبورة على أن تتجلى له فالإنسان مقياس كل شىء موجود أو غير موجود » يمثل هـذه السوفسطائية العندية . فانظر هل تجد فرقا بين هذا القول وبين كون نظام العالم تابعا لنظام الذهن ؟

فى تلك التجارب لا تجاوز أن تكون شهودات الذهن لنفسه غير متخط من حصاره إلى الخارج خطوة حتى عبروا عن تمثيل تلك الشهودات للحادثات الخارجية، بالبرسام وماذا يحصل من تأييد البرسام بالبراسيم ؟ أما وصف هذا البرسام بكونه برساما صادقا فوصف الشيء بما يناقضه فإن كان صادقا فلماذا يسمونه برساما ؟ وإن فرض للذهن إمكان الخروج من حصاره ليرى الشؤون وينقذ العلم من الحسبانية فهو يرى العالم المحسوس أعنى ذا الشؤون أيضا ويعترف بوجوده وتكون التجربة المؤيدة لوجوده واشتراك الناس فى تجربته أكثر من تجربة الشؤون المتعلقة بالعلم .

أجل يمكن المفرّقين بين الشؤون وذويها أن يقولوا بأن الثانية ليس من شأنها أن تُرى وتتعلق بها الرؤية حتى ولو فرض للذهن أن يخرج من حصاره فيدركَ العالم الخارجى. وهذا كما يقال المادة لا تشاهَد وإنما تشاهَد أعراضها. لكنى أجيب عنه بأن القائلين بمعرفة الشؤون من غير معرفة ذويها يلزمهم أن يعرفوا وجود ذوى الشؤون أيضا فى الخارج فيعتبروها محسوسات مع الشؤون إذ لا يمكن أن يوجد شأن فى الخارج من غير وجود ذى شأن فإما أن يعرفوا الشؤون وذويها معاً وعلى الأقل مع المعرفة بوجود ذويها[1] أو لا يعرفوهما معا . فإن قالوا نحن لا نعترف إلا بما تصل إليه التجربة والمشاهدة فالشؤون الخارجية أيضا لا تصل إليها المشاهدة فى مذهبهم وإنما تصل إلى الشؤون الذهنية .

---

[١] وعدم وجود الشؤون من غير وجود ذويها من قوانين الذهن المرتكزة فيه فهو أى الذهن لا يتصور إدرا كا من غير وجود مدرك بفتح الراء وكسرها ولا علما من غير وجود عالم ومعلوم حتى إن هذا القانون أقوى وأشد ملاءمة لطبيعة الذهن وأعرف عنده من الشؤون نفسها بمعنى أنه يجوز أن يشك فى كونه يعرف الشؤون ولا يجوز له أن يشك بعد معرفة الشؤون فى أنه يعرف وجود ذى الشؤون و « كانت » نفسه لا ينكر هذه القاعدة الضرورية حيث يقول عند إنكار وجود (أنا) فى الخارج مع اعترافه بوجود الإدراك مدعيا أن وجود الإدراك فى الذهن إنما يستلزم وجود المدرك فى الذهن لا فى الخارج وسيجيء بحثه . فهذا القانون الذى يعترف به كيف ينكره ولا يشعر بإنكاره عند ما يقول : نحن نعرف الشؤون ولا نعرف ذا الشؤون ؟

فالحق أن الفلسفة السائدة فى الغرب منذ عهد « كانت » ملآى بالغرابة والاضطراب : تراها معنية بالتجربة الحسية والعلم المبنى عليها أيما عناية حتى إنها لاتعترف بمعقول لايؤيده محسوس ، مع أن « كانت » لما استمد فى كسب الضرورة لقوانين العلم من فرض كون نظام العالم تابعا لمعرفتنا جعل المحسوس محتاجا إلى تأييده بالمعقول ، أليس هذا دورا ؟ ومع أنهم لايعلمون شيئا من المحسوسات وكل مايعلمونه منحصر فى المعقول لأن ما يزعمون معرفته من الشؤون فليست محسوسات بمعنى الـكلمة أعنى المحسوسات الخارجية وإنما هى الشؤونات ينشئها الذهن فى نفسه ثم يتوهمها شؤونات متحققة فى الخارج . وأنا أقول ما أقوله أخذاً من مذهبهم ومن تحريرهم لمذهبهم .

وكان حق فلسفة « كانت » المتمسك بالتدريب كالعروة الوثق إنـكار العلم أيضا إضافة إلى إنـكار (أنا) و (لاأنا) المعبر عنهما بذى الشؤون ، كما أنـكره « هيوم » لعدم إمكان إثبات الضرورة لقوانينه وقد سبق بيانه . فمذهبه أوفق بمسلك التدريب من مذهب « كانت » الذى يقف منه موقف المدرِّب المضطرب ، وإن اضطرب هو أيضا أعنى « هيوم » فى دعوي معرفة الشؤون دون ذوى الشؤون لـكنه أقل اضطرابا من « كانت » .

والعلم الوحيد الذى لاينكره « هيوم » هو العلم الرياضى الذى يعترف به « كانت » أيضا قبل العلم الطبيعى لـكون مسائله قضايا تحليلية تشتمل موضوعاتها على محمولاتها فيكون الاعتراف بها ضروريا وعدم الاعتراف تناقضا مع أنفسها ، مثلا أن الثلاثة فى الثلاثة لافرق بينها وبين التسعة فى الحقيقة ، فلو شـكـكنا فى الحـكم بأن الثلاثة فى الثلاثة تساوى التسعة كان تناقضا .

والحق المحض فى هذا المقام أى الواجب على العاقل أن يعترف به، قاطعَ النظر عن مذهب زيداوعمرو من الفلاسفة أمران :

الأول أن وجود العالم فى خارج الأذهان بديهى حسى ، كما أن الرياضيات بديهية

برهانية والإدراك يخرج من حصار الذهن إن لم يخرج الذهن نفسه ـ ويبلغ العالمَ الخارجي فيعرف منه ما يعرف بواسطة الحواس ولا ندرى كيفية هذا الاتصال بين العالمين المتخالفين عالم الذهن وعالم الخارج وإن شئت فقل بين عالم (أنا) و (لا أنا) فهو من صنع الله المتعال كما لا ندرى الإدراك نفسه كيف يحصل فى الإنسان ، سواء كان عالقا بالخارج أو بالمدرِك نفسه وهو أيضا من صنع الله الذى هو أدق من مسألة تعلقه بالخارج ، وكلتا الحالتين فى الإنسان مع عجزه عن معرفة كيفيتهما من أدلة وجود الله الباهرة . أما حصول الإدراك فى الإنسان فمعترَفٌ به فى كل مذهب فلسفى إن لم يُعترف بأى شىء سواه . وقد علمت حتى إن الشك إدراك .

والحاصل أنا نرى الأعيان الخارجية نفسها ونلمسها لا الصور المتمثلة فى أذهاننا ولا الصور الخارجية من غير معرفة فى الوجهين بوجود ذوات الصور، فكيف يُتصور صورة لما لا وجود لأصله وكيف يُتصور تمثل المعدوم ؟ فإدراك الخارج معلوم. أما كيفية إدراك الخارج فمسدود علينا إدراكها والفلاسفة المتولون لإيضاح كيفية إدراك الخارج ماداموا لا يقدرون على تمام الإيضاح فيبقى فيه شىء لا يوضح حتى يقول قائلهم لا إدراك للخارج بالمرة متأثرا من عدم إدراك كيفيته، ومادام العلماء الطبيعيون يعترفون بعجزهم عن أن يدركوا كيف يحصل التمثلات الذهنية المختلفة لقاء الأجسام التى ليس لها خواص وكيفيات سوى الحركة ، فالتمسك بما هو معلوم لنا من بداهة الحس من غير توغل فى إيضاح كيفيته أولى ، وترك الإيضاح خير من الإيضاح المختل المنتهى إلى الفشل .

الثانى أن « هيوم » المنكر للعلم و « كانت » المعترف به ساعيا لجعل قوانينه ضرورية ، كلاهما مخطىء والحق فى التوسط بينهما وهو أن قوانين العلم المؤيد بالتجربة الكافية قوانين حقة بمعنى أنها قضايا يقينية لكنها ليست قوانين ضرورية . واليقين له مرتبة الصدق واطراد الصدق عادة ومرتبة الصدق ضرورة . وهذه المرتبة التى هى أعلى

من الأولى خاصة بالبرهانيات ولا توجد فى المجريات . وقد يمكن إرجاع مذهب «هيوم» إلى هذا الذى اخترناه ، بحمل إنكاره العلم أى العلم المستند إلى التجربة على إنكار ضروريته لا إنكار يقينيته العادية وحمل عدم اعتبار قوانينه قوانين مبنيا على أن اسم القوانين مخصوص عنده بالضروريات ولا مشاحة فى الاصطلاح .

* * *

إلى هنا كتبت شيئاً غير قليل عن موقف العقل من أساس الدين الذى هو وجود الله وأرجو أن أكون قد أعطيت فكرة صحيحة ممحصة فيه . ولنختم البحث بقوله تعالى فى الذكر الحكيم عن أصحاب الجحيم : «وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا فى أصحاب السعير » فهذه الآية كافية فى الدلالة على موقف العقل والاستماع فى الإسلام من الدين إذ المفهوم منها أن التعقل أو الاستماع للكلام المعقول الذى أشير إليه فى قوله تعالى (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه) لا يجتمع فى شخص مع الضلالة الموصلة به إلى نار جهنم . فالعقل السليم المميز فى الإنسان ضمان الهداية الإلهية والسعادة الأبدية. ويلزم من هذا أن يكون العقل أول نصير للدين وأن يكون الدين الحق فى طليعة المعقولات . وهذه الملاحظات لا تتمشى مع النصرانية المحدثة بعد سيدنا المسيح المتعارضة مع العقل كما فصلناه قبل الشروع فى الباب الأول من هذا الكتاب . ومما ينادى بالاتصال الوثيق بين الدين والعقل أن العقل مدار التكاليف بالأحكام الشرعية عند علمائنا نحن المسلمين .

ثم ننقل بقية من كلمات فلاسفة الغرب ليزداد القارئ تبيناً هل العقل يناوئ الدين أم يمالئه ؟ قال « هگل » : « إن اعتلاء الروح إلى ما وراء المحسوس واجتيازه من حدود المتناهى إلى أقطار اللامتناهى إنما هو عبارة عن التعقل فلا تعقُّل إذن ما لم

يحصل التخطي من المتناهي إلى اللامتناهي[1] وهـذا التعقل مفقود في غير الإنسان من الحيوان . وعليه فأدلة إثبات الواجب المنسوبة إلى ماوراء الطبيعة ليست إلا تصويراً ناقصا لاعتلاء الروح إلى الله لأن وجود العالم الظاهري عبارة عن رابطة وواسطة تصل المتناهي باللامتناهي » المطالب والمذاهب ص ٢٦٠ .

ومراده من قوله عن نقصان الأدلة التي يستدل بها على وجود الله أن وجود الله ثابت بالبداهة والبديهي لا يقام عليه الدليل فإن أقيم يعتبر ناقصا . فمقام التعقل عنده ـ حتى أيًّا كان متعلقه ـ مقام شهود الله لا البرهنة عليه .

ومثله قول « كوزين » : « كل معرفةٍ حقيقة فهي معرفة الله وكل شهودٍ حقيقة فهو متضمن لشهود الله مبهما وبالواسطة فالعلم إلهي بالطبع والعقل ذاتي للدين » أي داخل في ماهية الدين . المطالب والمذاهب ص ٢٦١ .

ويمكن أن يكون هذا القول وكذا ما قبله معدّل قول « بلوتن » وقد سبق ذكره: « إن مرتبة الإدراك اليقيني في الإنسان مرتبة اتحاده مع الله فلا يدرك شيئاً يقيناً من دون هـذا الاتحاد »[2] وقول « سقراط » الذي اعتبره « بول ژانه » بمنزلة نبي الله في الغرب : « بما أن في الإنسان عقلا أكثر من غيره ففيه حصة من اللاهوت » .

وزاد « شيللينغ » فقال : « وحدة الطبيعة وترقياتها إنما تفهم بنفس العالم أعني بمبدأ أصلي ناظم للكائنات ونحن ندرك نفس العالم هذه ، هـذا المطلق الجامع للنفس والعين ببداهة عقلية أعمق من بداهة أنفسنا » ص ١٥٢ .

---

[١] من عادة علماء الغرب أن يعبروا عن الله باللامتناهي والمطلق .

[٢] فمعرفة الشيء على القول المعدل لاتتضمن اتحاد العارف مع الله وإنما تتضمن كون العارف بالشيء عارفا بالله أيضا في ضمن معرفته بذلك الشيء .

ولى كلام على هذا القول يأتى عند النظر فى دليل « كانت » لإثبات وجود الله .
وقال « من دوبيران » : « للعلم الإنسانى قطبان أحدهما (أنا) الشخص الذى منه يُذهب دائما والآخر (الله) الشخص الذى إليه يوصَل دائما » .

فقد انجلى مما قدمنا فى هذا الفصل من الباب الأول للكتاب أن العاقل يوقن وجود الله يقيناً برهانيا على رأى جمهور العلماء والحكماء الإلهيين ويقيناً بديهيا على رأي بعضهم ويقيناً حسيا على رأى « بركلى » .

هـذا هو موقف العقل من الدين أعنى أنه يؤيده ولا يمانعه كما زعم الأستاذ فرح أنطون منشىء مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده ومن يحمل فى رأسه عقلية الأستاذ من المسيحيين والمسلمين بمصر .

الفصل الثاني

موقف العلم من الدين

وأما موقف العلم من الدين ــ مع ما فهم منه فى أثناء بيان موقف العقل ــ ففيه إجمال وتفصيل . أما الإجمال فهو أن العلم لا يناوئ العقل ولا يسعه أن يناوئه ولا أن يناوئ ما يؤيده . وقد ثبت كما أسلفنا فى موقف العقل أنه يؤيد الدين باعترافه بوجود الله ووجوب وجوده . فيثبت أن العلم لا يناوئ الدين ولا يسعه أن يناوئه ولهذا كان فى إمكان القارئ العاقل أن يرخى جفنيه ويحكم جزما من غير انتظار ما سنورده من التفصيل ، بأن العلم لا يناوئ الدين بل يمالئه بعد اقتناعه بأن العقل مع الدين ، لأن العلم لا يفترق من العقل فإذا افترق منه وعارضه فلا شك أن الغلبة والإصابة تكونان فى جانب العقل والخلل والفشل فى جانب العلم . ومن هنا كان خطأ ملاحدة الماديين عظيما لما رأوا أن الإلهيين يثبتون وجودالله بدليل عقلى فاعترضوا عليهم بأن العلم الحديث لا يعوّل على الاستدلال العقلى ويتطلب دليلا من التجربة والمشاهدة وحاولوا التفريق بين العقل والعلم بتنزيل قيمة الأول عند الثانى . والعلم ما لم يكن مشوبا بالجهل لا يرضى محاولتهم هذه فلا يدل استخفافهم بالعقل تجاه العلم إلا على خفة عقولهم وقلة علومهم، ولا يرتاب أحد فى صدق ما قلنا إلا وفى عقله شىء من تلك الخفة وفى علمه شىء من تلك القلة .

فليس للذين يجدون اختلافا بين العلم والدين المستند إلى دليل عقلى منطقى أن يرفضوا الدين ويرفضوا معه العقل استنادا منهم إلى العلم وتفضيلا له على العقل ، وإن فعلوا ذلك فلا يعتد بهم وبرفضهم عنــد أولى الألباب وإنما واجبهم نقد الدليل العقلى

الذى يقوم عليه الدين بإثبات أن فيــه خللا وضعفا من الناحية العقلية لم يتنبه لها المستدلون به ، وإلا فما بقى العقل والعلم متعارضين يجب أن يفتش عن النقض والخلل فى جانب العلم أى لا يستطيع العلم الذى يتجدد على مر الزمان ولا يستقر على حال أن يغالب العقلَ القائم على قواعده الثابتة .

وأما التفصيل فهو أن العلم ونعنى به العلم التصديق أى معرفة مضمون قضية من القضايا ، يستعمل على معنيين الأول معرفته بسببه وإن شئت فقل المعرفة الجازمة سواء كانت مبنية على البداهة أو المشاهدة أو على معرفة سببها ، فيدخل فيه ما علم بالبداهة مثل «الـكل أعظم من الجزء» وما علم بواسطة الحواس وما علم بالدليل العقلى . والمعنى الثانى للعلم أنه اسم لـكل علم من العلوم المدونة مثل الهندسة والفلسفة والمنطق والطبيعة والفقه وأصول الفقه وأصول الدين وغيرها . فالعلم بالمعنى الأول نجده مؤيداً للدين، لأنا أثبتنا وجود الله فى الفصل السابق بدليل عقلى قطعى وسوف نثبته أيضا بأدلة أخرى . فنحن نعرف وجود الواجب تعالى بدليله ومعرفة المسألة بدليلها علم ، فالعلم معنا نحن الإلهيين فى مسألة أساس الدين الذى هو وجود الله .

وأما العلم بالمعنى الثانى فـكل علم من العلوم المدوّنة يشتغل بخُوَيْصَّة نفسه، وبعبارة أخرى يحكم فى المسائل التى تتعلق بموضوعه ويقف فيما وراء ذلك على الحياد لا يثبت ولا ينفى ولا يدعى لنفسه حق الحـكم فيـه ، فقوله الحق بشأنه أنه لا يدريه ، وهكذا موقف بعض العلوم من الدين . والبعض منها مثل المنطق يزيد على موقف الحياد ويؤيده لـكون دليـل إثبات الواجب تعالى موافقا لقواعده . أما علم ما وراء الطبيعة فعلاقته بمسألتنا أشد وأقوى لـكونها من مسائله . فالحاصل أن العلوم منها ما يؤيد الدين بتأييد مسألة وجود الله ، ومنها ما يحايده لعدم دخوله فى موضوعه ، ولا شىء من العلوم يمانع أساس الدين وينكر وجود الله . ولهذا قال « و . س . ژه وون » من أكبر علماء الإنكليز المنطقيين : « إن الإلحاد ليس نتيجة للأصول العلمية » وقال

« طوماس هانرى هوكسله ى » من أشهر العلماء الإنكليز أيضا : « إن الإلحاد على الأسس العلمية غير قابل للتحمل » .

نعم من العلماء الطبيعيين والماديين الذين تعوّد المصريون احتكار اسم العلم المثبت وربما مطلق العلم لعلومهم لـكونها مبنية على التجربة ، ملاحدة ينفون وجود الله ويقولون ان العالم لم يتـكون بخلق الله بل تـكوّن بنفسه وطبيعة الأشياء . والـكن التبعة فى رأيهم هذا راجعة إلى أنفسهم لا إلى العلم الطبيعى أو غيره . وليس ذلك مما يقتضيه العلم نفسه ، إذ ليس العلم الطبيعى مثلا اسما لنزع صلة الـكون بالإله الخالق واسناد التـكون إلى الأشياء نفسها، وإنما هو اسم للعلم الباحث فى الـكائنات وطبيعتها التى طبعت عليها وجبلت ، وليس بضرورى أن يكون علماء الطبيعة ملاحدة [1] بل إنهم أجدرون بأن يعترفوا بوجود الله من علماء العلوم الأخرى كما سيتضح ذلك فى بحث دليل العلة الغائية من أدلة وجود الله، فلو كان الإلحاد مقتضى العلم الطبيعى أو مقتضى أى علم من العلوم لزم أن لا يوجد بين علمائه من يؤمن بالله وكان كلهم ملاحدة وليس الأمر كذلك. والذين ألحدوا من علماء الطبيعة لم يُلحدوا بصفة أنهم علماء بل بسبب أنهم جهلاء، مخطئون متخطون حدود علم الطبيعة إلى ما وراءها الذى ينـكرون عده من العلوم لعدم كونه مبنيا على التجربة والمشاهدة . فهم حينما عادوا فتكلموا عما وراء الطبيعة

---

[١] فقد كان « نيوتون » و « لابلاس » على جلالة قدرهما فى العلوم الطبيعية موحدين كما ذكره الفيلسوف الطبيعى « أوليور لوج » مدير جامعة « برمنغهام » فى كتابه « الحياة والمادة » ، وكان المادى والملحد المشهور « بوخنر » يتأسف على كون « كوتا » و « سكى » مؤمنين بالله فى حين أنهما من أكبر العلماء والمفكرين الممتازين كما فى الفصل الثانى عشر من كتابه : « الطاقة والمادة » . وكان « غاساندى » من فلاسفة القرن السابع عشر الفرنسيين ماديا متعصبا هجم على فلسفة « أرسطوا » وناقش « ديكارت » وأتباعه مساعدا للمدرسة الإيبكورية المادية ، ومع هذا لم يستنتج الإلحاد من المذهب المادى كفلاسفة القرن الثامن عشر بل قال إن الله خالق المادة .

خارجون على مبادئهم التجريبية وحا كون حكما منفيا فى مسألة تتعلق بعلمه أى علم ما وراء الطبيعة الذى لم يكونوا من علمائه ، وهم لايشعرون . وكان الواجب الذى يحملهم عليه اختصاصهم بالعلم الطبيعى أن لايتكلموا فيما وراء حدوده لا بالنفى ولا بالإثبات ، والغرابة فى أنهم بعدأن جهلوا بالوقف حاولوا فتح مملكة ما وراء الطبيعة بسلاح خاص بالعلم الطبيعى وهو التجربة ولم يعلموا أيضا أن النفى لايجرّب حتى ولو كان المجرَّب ماديا ، ومعناه أن الحكم النفى لايبنى على التجربة فما لها إلا أن تُثبت واما ان تسكت وحكمها بالنفى معناه الصحيح نفى علمها بالمنفى ، قال العالم الفرنسى مؤلف « المطالب والمذاهب » فى تاريخ الفلسفة : ص ١٤٩ .

« إن المذهب المادى ما هو بمذهب تدريب حقيق ، لأن « لوك » و « هيوم » وسائر التدريبيين يعترفون جميعا بعدم إمكان الوصول إلى الجوهر، وليس للعلم أى إجبار أو إلزام فى شىء يتعلق بما وراء الطبيعة لأن حوزة حكمه أى حكم العلم لا تجاوز الشئونات ، وكون الماديين فى زعم أنهم يتكلمون باسم العلم توهم » .

فقد انجلى مما ذكر أن العلم الطبيعى ولا أى علم ولا أى تجربة تمانع وجود الله وتنفيه ، وإنما النافون هم الخارجون من حدود العلم والتجربة زاعمين أن العلم والتجربة اللذين يدلان على أن العالَم يدار بقوانين ، يدلان أيضا على أن تلك القوانين ناشئة من طبيعة الأشياء غير مفروضة عليها من خارجها ، وليس العالم بمحتاج إلى وجود موجد له، مع أن التجربة والعلم المبنى عليها بمعزل عن الدلالة على الأحكام الأخيرة الآنفة وإنما تلك الأحكام علاوة من الملاحدة على حكم التجربة لأن حكمها يقتصر على أن هنالك قوانين ولا يجاوز إلى تعيين منشأ لها بأنه طبيعة الأشياء نفسها وليس بخارج عنها ، فمن جاوز بحكم التجربة إلى هذه الأحكام الإضافية فقدفرض فرضا من عنده وافترى على التجربة ومدلولها . ثم لو كانت تلك الأحكام استنتاجا صحيحا عقليا مضافا إلى مدلول التجربة لقبلناها ولكنها ليست كذلك بل استنتاج فاسد مضاف إلى حكم التجربة

على ظن أنها من تمام مدلولها . فكما لم تكن تلك الأحكام إفادة التجربة مباشرة لم تكن أيضا من لوازمها العقلية ، مع أنهم لا يزالون يدعون أنها أحكام تجربية تفوق الأحكام العقلية ، فماذا يؤمل من تجارب من لا يميزون بين التجربة والاستنتاج العقلي المضاف إليها ؟ وماذا يكون مبلغ قيمة استنتاجاتهم العقليــة من حيث لا يشعرون أنها استنتاج ويزعمون أنها تجربة ؟ وكثيرا ما يقع الماديون فى هذا الالتباس فيستنتجون ويخطئون فى الاستنتاج لأنه ليس من صناعتهم ويبنون حكمهم على هــذا الاستنتاج المخطئ ظانين أنهم بنوه على التجربة التى لا تخطئ ، فما هم إلا كحاطب ليل لا يؤمن عليه أن يلتقط مع الحطب المطب .

ومن ذلك حكم المتمذهبين بمذهب النشــوء والارتقاء مثل « دارون » وأتباعه وفيهم جمهور المتعلمين المصريين ، حكما مبنيا على ما يكتشف فى طبقات الأرض من المستحاثات : فقد استُخرجت فى جاوا سنة ١٨٩١ مستحاثةٌ جمجمتها أصغر من جمجمة أناس متأخرين وأعظم من جمجمة ماله أعظم جمجمة من القرود ، وكان عَظم فخذها الذى وجد بمسافة خمسة عشر مترا من الجمجمة يدل على كون أصل المستحاثة مستقيم القامة ، فاستُقبل اكتشافها بسرورٍ معيَّد وحُكم بكونها مستحاثة الوسط الذى يصل نسب الإنسان بالقرد ، فى حين أن الجمجمة وعظم الفخذ المذكورتين المفصول بينهما بمسافة زائدة ، لا يلزم أن تكونا من أعضاء جسد واحد ، وفى حين أنه ليس فى أية مستحاثة توجد فى محافر الأرض متوسطةٍ بين مستحاثتى الإنسان والقرد ، دلالةٌ قطعية على الانتقال والاستحالة من أحد النوعين إلى الآخر ، لقيام احتمال أن تكون مستحاثةَ حيوان آخر مستقل عن القرد والإنسان انقرض نوعه واحتاجت استحالته من القرد واستحالة الإنسان منه إلى الإثبات كاستحالته من القرد وسقوطِ الاستدلال مع قيام الاحتمال .

ومن سخف المنطق أن يحكم بمجرد التشابه فى الشكل بين أعضاء الإنسان وبين

أى حيوان أن نوع الإنسان والقرد منحدران من أصل واحد ، مع أن الفرق بين الإنسان وغيره من الحيوانات فرق ناشئ من الاختلاف فى الماهية لا من الاختلاف فى الدرجة . ولا أدرى لماذا يبحثون عن مستحاثات تكون أشبه بالإنسان من القرود الموجودة ولا يحكمون بالانتقال منها إلى الإنسان من غير حاجة إلى وجدان ما يتوسط بينهما ؟ مع أن الاختلاف بين الإنسان والوسط كالاختلاف بين الإنسان والقرود الموجودة ما دام التشابه لا يجاوز الشكل وصغر الجمجمة أو كبرها عائد إلى الشكل أى غير معتد به مادامت هذه المشابهات لاتعرض على الشاهدين ميزةَ الإنسان العالية المعبر عنها بالنفس الناطقة، فيلزم لإثبات مذهبهم التجربى إثباتا منطقيا إن كانوا صادقين فى مذهبهم أن يأتوا بقرد يقول لنا بصراحة إنه استحال إنسانا فينطق كما ينطق الإنسان ويضحك كما يضحك ويفكر كما يفكر ، أو يأتوا بمستحاثة تقوم بهذه الأعمال ونحن نتنازل لهم عن أن يمشى المستحيل كما يمشى الإنسان مستقيمَ القامة . وإلا فأين الاستدلال العقلى المنطقى فى المذهب الداروينى وأين التجربة والمشاهدة ؟ وعلى الرغم من ذلك فإنهم يزعمون أن مذهبهم مدعم بالتجربة والمشاهدة ولا يزال الرأى العام الثقافى بمصر يشايعهم فى زعمهم هـذا[1] ويوجد فى علماء الدين من يسمون لتأويل آيات القرآن الواردة فى خلق سيدنا آدم على وفق ذلك المذهب[2] .

---

[١] حتى إن الأستاذ فريد وجدى بك فى دورته الثالثة المبتدئة من توليه لسان الأزهر يكتب فى الجزء السابع من المجلد السابع من « مجلة الأزهر » بصدد مدح علماء الإسلام المتقدمين أنهم وصلوا إلى نظرية تحول الأنواع بعضها من بعض قبل ظهور مذهب الانتقال والاستحالة فى الغرب فيرى فى ذلك المذهب فخرا حريا بأن يستبق فى حيازته الشرق الإسلامى مع الغرب .

[٢] قرأنا فى مجلة « أخبار اليوم » عدد ٩٦ تحت عنوان « الطفل الذئب » ما يأتى :

« لا غرابة فى قصة « الطفل الغزال » الذى تحدثت عنـه « أخبار اليوم » فقد ثبت علميا أن بعض أطفال البشر تربوا لا بين الغزلان الوادعة بل بين الوحوش الـكاسرة .

« فالذئاب وهى من أشد الوحوش شراسة وافتراسا ، كثيراً ما تغير على المزارع وتخطف =

اعلم أن مذهب دارون الحقيقى ليس عبارة عن كون أصل الإنسان هو القرد بعينه وإنما كان ذلك الرأى مذهب « لامارك » الفرنسى ثم جاء « دارون » فأصلحه واشتهرمذهبه وهو نفى تعدد الأنواع مطلقا فى الحيوان تعددا أصليا ، فلم يحصل الحيوان عنده فى مبدأ حصوله أنواعا مختلفة مستقلة بل حصل نوع واحد ثم تولدت منه أنواع ومن الأنواع أنواع أخرى ، وكان الاستمرار فى التوالد مقترنا بارتقاء الجديد بالنسبة إلى القديم مع انقراض ما لا يستحق البقاء من هذه الأنواع السابقة واللاحقة ، وكم يوجد بين الأنواع الموجودة اليوم أنواع منقرضة كما يمكن أن يوجد بين الإنسان الذى هوأرقى الأنواع وأحدثها وبين القرد الذى يشبه الإنسان أنواع متوسطة منقرضة. وكما يمكن أن يكون الانسان والقرد متفرعين من أصل واحد منقرض .

= من فيها من الأطفال . ثم إذا بها لا تفترسها ، بل تحنو عليها وترضعها وتربيها كما تربى أولادها .

« وقد كتب أرنولد جيسيل وهو من علماء التربية ، كتابا عن « طفل ذئب » عثر عليه فى الهند ، إذ سمع من أهل بعض القرى أنهم رأوا بنتاً تعيش مع إحدى الذئاب ، فتعقب هذه الذئبة إلى جحرها حيث قتلها ، ثم عثر فيه على صبيتين بشريتين تعيشان معها فعاد بهما إلى داره فتولى هو وزوجته أمرها .

« وقد ماتت إحداهما ، أما الثانية فعاشت حتى بلغت السابعة عشرة ، وكان عمرها حين عثر عليها ثمانية أعوام تقريبا .

« وكانت هذه الصبية تجرى على أربع وتأكل الطعام بفمها وتلعق الماء بلسانها ، وتعدو سريعا كما تعدو الذئاب ... »

وأنا أقول معلوم أن من العقائد التى أخذها مثقفو مصر أو بالأعم مثقفو الشرق الإسلامى الأحداث عن الغرب وتقبلوها كقضية من القضايا العلمية الثابتة التى يجب أن تبنى على التجربة ... أن الإنسان القديم كان يمشى على أربع كسائر البهائم ذات القوائم الأربع ، ثم تطور ناهضا فاستقام على رجليه . وهذه العقيدة التى تمشت « أخبار اليوم » فى الحكاية المنقولة عن العالم الغربى ، على منوالها من فروع العقيدة القائلة بأن الإنسان انحدر عن الحيوان كما هو مذهب النشوء والارتقاء الذى آمن به هؤلاء المثقفون ، وكأن الحكاية المذكورة من مؤيدات ذلك المذهب . =

فالحيوان انحـدر من أسفل وأبسط أنواعه وتطور فى درجات الارتقاء ، فهو يزداد بعداً فى القدم النوعى كلما ازداد بساطة وسفالة ويزداد قربا فى الحدوث على حسب تقدمه فى الرقى . وهـذا التطور والتوالد فى الأنواع يحتمل أن يكون طبيعياً محضا غير مستند إلى إرادة الله لا فى سيره ولا فى مبدأه ، وهو قول الملاحدة من شراح مذهب « داروِن » « كبخنر » ، ويحتمل أن يكون مستندا إلى إرادة الله ، بناء على ما قالوا من أن « داروِن » ليس من النافين لوجود الله . وإلى الثانى ينحاز « أمانوئل دو نووا » من أصحاب مذهب التطور فى كتابه . « هل نحن من نسل القرد ؟ » فهو يقول إن

= ثم أقول ليس فى الحـكاية سند تجربى كاف للمذهب لأن الذى قيل عنه الطفل الذئب لم يكن جرو ذئب انقلب طفلا آدميا بالتربية والترويض ، بل كان طفلا آدميا من أوله وقد سماه صاحب الحـكاية بنتا . وإنما دلت الحـكاية إن صحت على كون الطفل الآدمى مستعدا لأن ينشأ نشأة السباع ويعيش بينها .

على أنى لا أصدق قدرة البنت على أن تجد من يديها ورجليها قوائم تعدو بها كما تعدو السباع ، كما لا أصدق أن الإنسان القديم كان يمشى هكذا بأربع ثم نهض واستقام على رجليه لأن ذوات الأربع من الحيوان تفوق الإنسان فى القدرة على المشى والعدو ، فيكون عدول الإنسان القديم من المشى على هذا الشكل الذى هو أقوى إلى المشى على رجليه ، خلاف النهوض النافع فى المشى . اللهم إلا أن يكون بلوغه مرتبة الإنسان المدرك متوقفا على استقامة قامته . وعلى فرض احتياج النوع الإنسانى فى الحصول على هذا الـكمال ، إلى ذلك الشكل المستقيم يكون فرضه على هذا الشكل من أول وجود النوع أولى من فرضه فى أول الأمر ماشياً على أربع غير مستقيم القامة ثم تاركا لذلك الشكل من المشى رغم كونه أقوى وأسرع ، ليكون إنسانا ذا إدراك . والمسألة كلها افتراضات بعيدة عن التجربة الحقيقية .

فالواجب على أصحاب مذهب التطور المدعين كون الإنسان مشى برهة من الزمان على يديه ورجليه كالبهائم ذات القوائم الأربع ثم استقام على رجليه ... أن يثبتوا دعواهم بتنشئة طائفة من أولاد آدم كأولاد البهائم ماشين على أيديهم وأرجلهم مستطيعين الجرى عليها فوق استطاعة الجرى على رجلين . ولا مانع اليوم يمنع المدعين من هذه التجربة إن كانوا مطمئنين على صدق دعواهم ، فليفعلوها أو ينصرفوا عن الدعاوى الفارغة التى يعرضونها على الناس كالقضايا العلمية الثابتة المبنية على التجربة .

هذا المذهب يَنظر فى كيفية حصول هذه الموجودات لا فيمن كان حصوله من قِبَله .

وسواء كان مذهب « داروين » هذا أوذاك فلا يصح كونه مذهبا علميا مبنيا على التجربة الحسية ، وإنما هو مبنى على الفرض والتخمين لأن تولد الأنواع بعضها من بعض لا يكون فى متناول الحس والمعاينة وليست معاينة المستحاثات المستخرجة من تحت الأرض المتوسطة بين نوعين موجودين من الحيوان ، معاينة التوالد ولا معاينة كونها واسطة فى التوالد لاحتمال كون كل من الواسطة وطرفيها نوعا مستقلا مخلوقا برأسه ، وليس من حق المجرب أن ينتقل من التشابه المحسوس إلى التوالد غير المحسوس مهما وجدت الوسائط المقربة بين المتشابهين ، فإن انتقل كان خارجًا عن حدود التجربة التى يدعون الوقوف عندها ، وأنت تعرف كيف يحدد أهل المذهب التجربى الغربيون محل الشهود المستفاد من التجربة ، حتى إنهم يقولون إذا اصطدم رأس أحد بحائط فالمشهود المجرب فى هذه الحالة إنما هو وجود الألم الحاصل من الاصطدام لا وجود الحائط ولا وجود الرأس ، فإن حكم بوجودهما فإنما يحكم بالعقل لا بالتجربة ، فإذا كان نصيب التجربة من الدلالة عند اصطدام الرأس بالحائط هو وجود الألم الحاصل من الاصطدام لا وجود المصطدمين ـ ووجودهما على مذهب « كانت » محصول إيجاد الإدراك ـ فما ظنك بنصيب التجربة من المستحاثات التى يجدونها تحت الأرض متقاربة فى الشكل فقط مع بعض أنواع الحيوان الموجودة فوقها ؟

فكما أنهم لم يشاهدوا ولم يجربوا ولا يزالون غير مشاهدين ولا مجربين أبداً كون هذه الأنواع المنقرضة المتقاربة فى الشكل فقط متولدا بعضها من بعض ، فنسبة هذا التولد إلى الطبيعة بمعنى أنه يحصل بنفسه من غير فاعل ، خلاف العقل ومبادئه الأولى ، وكون هذا التولد الطبيعى موجِّها بنفسه إلى الرقى والكمال أشد مخالفة ، لا حتياجه إلى فاعل ذى إدراك بعد احتياجه إلى فاعل ، حتى إن استدلالهم بالتوليد الصناعى على التولد الطبيعى فى غير الصناعى يقوم حجة عليهم ، لوجود الفاعل المدرك فى الصناعى

أعنى الصـانع بل البانى فعله على العلة الغائية التى ينفى أصحاب مذهب « دارون » وجودها فى تطور الحيوان وتوالد أنواعه بعضها من بعض توالدا طبيعيا ، وبهذا يبتعد هذا المذهب عن مذهب الخلق المستند إلى وجود الله .

أما كون الترقى نتيجة التأثرات الخارجيـة المضادة لبقاء الحيوان محفوظ الحياة وكون معنى هذا الترقى أن يبقى ما يستحق البقاء من أفراد النوع وهو الأقويا ويهلك غيرها فينتقلَ التوالد تدريجا بين هـذه الأفراد المصطفاة اصطفاء طبيعيا ويكونَ النسل بين الزوجين المصطفين أرقى مما إذا كان بين الزوجين غير المصطفين ، فمع بقاء أصـل الحياة خارجا عن هـذا التوجيه من غير سبب ، لا يلزم أن يكون الباقى فى جهاد التأثيرات الخارجية حيا غير هالك ، باقيا على قوته الممتازة بالنسبة إلى سائر الأفراد الهالـكة فى الجهاد ، بل المعقول بقاؤه حيا ضعيفا أضعفه الجهاد الذى أهلك غيره .

وليس فى هذا التوجيه أيضا إيضاح سبب الإدراك الذى هو الرقى المعنوى والذى لا يكفى فى حصوله جهاد التأثيرات الخارجية المضادة إن سُلِّم حصول الرقى المادى به ، إذلا يتولد الإدراك من عديم الإدراك كما لا تتولد الحياة من الجماد ولا يرتقى الإدراك بالجهاد المادى . أما الارتقاء فى الإنسان الحديث بالنسبة إلى قديمه فليس منشأه التطور الطبيعى بل ازدياد العلوم بتلاحق الأفكار . وقد يكون الاصطدام بالتأثيرات الخارجية سبباً لازدياد العلوم بمعنى كونه دافعا إلى تحرى وسائل المقاومة ، فمثل هـذه الزيادات زيادةٌ مقصودة لا طبيعية حتى تدل على ما يسمونه الانتخاب الطبيعى .

الحاصل أن حصول الحياة والإدراك فى الجماد ثم انسياقهما بالتطور الطبيعى إلى الـكمال من غير فاعل مدبر يوجدهما فيـه ويسوقهما إليه قصدا ، لا يكون من المعقول فى شئ .

انظر هـذا الرأى الخاطئ البعيد عن موقف الـكون المتقَن المشحون ببدائع الأسرار ، ثم انظر رأى الفيلسوف الـكبير « ليبنتز » القـائل بالتناسق الأزلى

« آرمونى پره أتابلى » على معنى أن الله تعالى أراد فى تنظيم جميع أجزاء العالم الفردة أن يراعى كل واحد منها عند تنظيم غيره وأن يراعى غيره فى تنظيمه فيتوازن الجميع ، ولهذا قال هـذا الفيلسوف : « لو أن أحدا اكتشف جميع مطويات واحد من أجزاء العالم الفردة لقرأ فيـه تاريخ العالم بتمامه ، وإلا فـكيف يتشكل كلٌ منظم أعنى هيأة الـكائنات من هـذه الوحدات البسيطة المستقلة التى لا نظام يؤلف بينها غير نظام الفوضى وكيف توضح النظم الجزئية فى داخل ذلك النظام الـكلى ؟ .

وماذكرنا عن مذهب «دارون» مثالمن تحليل مدعيات الطبيعيين التى يزعمونها مثبتة إثباتا علميا مبنيا على التجربة والمشاهـدة ، وماذا تقولون فى أناس لا يصدقون وجودالله بأدلته العقلية المنطقية ثم ترونهم يصدقون كون الإنسان مننسل القرد أومن نسل نسله المنقرض بادعاء أن دليل الثانى ، ويعنون به التجربة والمشاهـدة أقوى من دليل الأول وهو العقل؟ والحال أن نظرية القرد لمتستند قط إلى مايصح أن يطلق عليه اسم التجربة والمشاهـدة ولا أن التجربة أو أشباه التجربة أفضل من العقل . نعم ان عقول أناس مستحيلين من القرود أو غيرها من الحيوانات يفضل عليها كل شئ ولا يجدر بها أن تدرك وجود الله وإنما تجدر بها معرفة آبائهم أوأجدادهم أو أبناء أعمامهم من القرود .

قلت هـذا مثال من تحليل مدعيات الطبيعيين التى يزعمونها مثبتة بالتجربة والمشاهدة ، وقد وصلت إليه بعقلى الذى اعطانيه الله ولم يحرمنى توفيقه ، ثم اطلعت على كلمات من علماء الغرب المعاصرين أو الأقربين إليهم تؤيد أفكارى فى نقد مذاهب الماديين ومذهب « دارون » وها أنا أذكر بعض نماذج من تلك الـكلمات لا لإثبات صحة ما ارتأيته لأنى أثبتها بأدلتى نفسى وإنما لإثبات أن طريقة العقل القويمة واحـدة لا تختلف فى الشرق والغرب :

قال « كارو » من مشاهير أعضاء الأكاديمية الفرنسية ولجنة العلوم فى كتابه « مذهب الماديين »

والعلم » ص ١٦٧ : « واقعة مشهودة وعلة قريبة للنتيجة المطلوبة ، فهذه هى صورة الأصول التجريبية ، فإذن كيف تطبق هذه الأصول على العلل الأولى وعلى المسائل الراجعة إلى الشرائط البعيدة عن كل نوع من أنواع المراقبة ؟ ولا يكون القول بعدم وجود المنشأ والتاريخ الابتدائى فى مذهب المادية جوابا عن هذا السؤال ، بل الجواب إلغاء العلل الأولى وإلغاء ابتداء الأشياء ، لكن البرهان التجربى كما أنه مفقود فى تصديق العلل الأولى فهو مفقود فى إنكارها أيضا .

وقال أيضا ص٢٥٤ «إن خطأ المادى ذا الجهتين ظنه أنه جرح وأبطل علم ماوراء الطبيعة فى حين أن هذا الجرح والإبطال عبارة عن علم بما وراء الطبيعة منفى » .

وقال « ريشه » مدرس علم وظائف الأعضاء فى كلية الطب الفرنسية فى مقدمته التى صدر بها كتاب « ما كسول » : « من يستطيع من الذين يحق لهم اسم العلماء أن يدعى عدم وجود قوى تجرى فى العالم ولم يُعرف بعد ؟ إن العلوم بقدر ماهى غير قابلة للاعتراض واقعة فى خطأ مخجل عندما ادعى إثبات نفى أو إنكار » .

وقال « جوستاف لوبون » فى كتاب « الأفكار والعقائد » : «العلم الذى أفلت من العقيدة من يوم إلى يوم خليطٌ بها بعدُ، وهو تابع لهاف جميع الأمور التى لم تُعرف حق المعرفة كأسرار الحياة ومنشأ الأنواع ، والنظريات المتبعة فيها عقائد لا قيمة لها سوى سمعة الأساتذة الذين أفادوها فى شكل الدساتير » .

وقال « كارو » فى كتابه المار الذكر ص ١٥٤ : « هل يصح أن يقال إن الفكر الأساسى لمذهب المادية نتيجة ضرورية مباشرية للأصول التجريبية كقانون من قوانين العلم الطبيعى أو علم وظائف الأعضاء ؟ فعلى أية حادثة حقيقية مثبتة يُدّعى تأسيس الدعوى القائلة بإنكار وجود الله وبسرمدية المادة وكونها حائزة لقوة تحصيل الأشياء وتبديل أشكالها ؟ » .

وقال أيضا ص ١٧١ « إن ماتستطيع أن تثبته الفلسفة المثبتة [١] بل المادية أيضا عبارة عن كون العلة الموجبة لـكل حادثة داخلةً فيحدود الحال الحاضر للعالمأو بالأصح لقسم معلوم لنا منه ، طبيعيةً . لـكن هذا ليس غير قابل للتأليف مع الاعتقاد بأن العالم مخلوق وحتى إنه يدار بعقل عال ، وإنما اللازم فيه أن يعترف بأنالقوانين الثابتة موافقة للإدارة الحـكيمة » .

وقال ص ١٧٣ « لا شبهة فى أنه يمكن أن يفرض عـدم وجود مبدأ لهذا الانتظام [٢] وهذا ما يمثله مذهب المادية الإيقانية ، ولـكن ما هو مستند هذا المذهب الإيقانى وأى تجربة أثبتت هذه الفرضية وسجلّتها بفضل مراقبتها مراقبة حقيقية غير قابلة للاعتراض ؟ فإنى أجيب على تلك الفرضية بفرض مخالف بنقضها وبقول بوجود مبدأ العالم ومعناه أن هـذا النظام لم يكن موجودا من الأزل ، فكيف يثبت الماديون خلاف هذا : أبتدقيق قوانين الطبيعة ؟ لـكن تلك القوانين توضح الشيء الموجود فى الحال ولا توضح الشيء الذى تقدمه فرضا وتوضح الشكل الحاضر للعالم ولا توضح على فرض وقوع تشكيل للعالم طرزَ ذلك التشكيل ، فإذا كان الموضوع مسألة المنشأ فلا يكفى أن يقال إن كل إيضاح تجربى يعجز عن حلها ، بل يلزم أن يضاف إليـه أنه لا تُثبت أى تجربة عدمَ وجود مسألة المنشأ وكون نظام الحادثات ثابتا سرمديا » .

وقال ص ٢٣٩ « أنا اقبل إرجاع سلسلة الحركات الـكثيرة الأنواع التى نسميها القوى الطبيعة إلى أصل واحد هو الحركة . فهذه الفكرة الحديثة بشأن الطبيعة ليست بحيث تُضعف الإحساسَ الحاصل فى النفوس من مشاهـدة العالم ، فلا أعرف شيئا أعظم من تصور وحـدة العلة المنكشفة فى تنوع الآثار إلى غير نهاية ، إلا أنه تبقى معرفة

---

[١] ويقال عنها الفلسفة الوضعية أيضا التى اعتمد عليها الدكتور هيكل باشا والأستاذ فريدوجدى كما سبق فى مقدمة هذا الـكتاب ، على الرغم من كونها فلسفة الملحد المشهور « أوجست كونت »

[٢] هذا الإمكان أيضا غير مسلم به عندنا لبطلان التسلسل .

أصل الحركة ، فكل شئ فى هذه، وليست التجربة هى التى تحل هذه المسألة وإنما الذى تطلبه التجربة أن لا يكون الاستدلال الذى يحل المسألة ويرجع إلى ما وراء الطبيعـة مغايرا للواقعات المعلومة لها . إنى أفهم كل ذلك ولا أفهم من أى جهة تكون الفكرة الحاصلة فى وحدة القوى الطبيعية غير مؤتلفة مع الفكرة التى حصلنا عليها بشأن خالق أصلى هو محرك المادة وناظمها ؟ بل أليس بالعكس من حق علم ما وراء الطبيعة أن يقول باسم أحدث ترقيات العلوم المثبتة إنه وَجد فى وحدة القوى هذه الأساسين اللذين أسند إليهما أعرفَ دليله وأعنى بهما المادة العاطلة والحركة المنقولة ؟ »

أرأيتم فى قول « كارو » هذا العالم الفرنسى كيف يسىء ملاحدة الماديين استخدام التجربة ويحرفون دلالتها عن طبيعتها إلى ما يوافق أهواءهم ؟ فقد أدت التدقيقات الجديدة إلى أن القوى الطبيعية المختلفة كلها يرجع إلى أصل واحد وهو الحركة ، فحاولوا أن يستخرجوا من هذه المعلومة الجديدة كون الحركة أزلية أبدية واستغناء العالم المتحرك أزلا وأبدا عن الإله الخالق . فيردّ عليهم « كارو » بأن وحدة القوى الطبيعية الحاصلة من رجوع كل حالة فى العالم إلى الحركة أدل على مدعانا نحن القائلين بوجود الله منها على مدعاكم ، إذ على مدعاكم يبقى سؤال «من أين هذه الحركة للمادة العاطلة؟» موجَّها نحوكم غير مجاب عنه ، وكون الحركة لا أول لها فضلا عن أنه غير مسلم به لا يغنيها عن الاحتياج إلى المنشأ . ولكن قاتل الله التسلسل الذى يجعل لكل حركة علةً ومنشأ من الحركة التى تقدمتها من غير نهاية فى سلسلة الحركات المتقدمة والذى لا يقضى حاجة المحتاج وإنما يتظاهر بقضائها كما أوضحناه فيما سبق فيمطله بمواعيد كاذبة تذهب به أى المحتاج إلى سرابِ ماضٍ لا بداية له ولا إمكان لا نجاز مواعيده فيه ، فى حين أن المواعيد الكاذبة المعتادة المتعلقة بالمستقبل مهما كانت عرقوبية فإن إنجازها فى حيز الإمكان على الأقل . ولله در « أرسطو » حيث تفطن قبل ٢٣ قرنا لبطلان تسلسل الحركات الماضية فقال بلزوم المحرك الأول وأوجب كونه غير متحرك.

والفيلسوف « كارو » يظهر من قوله « تبقى معرفة أصل الحركة فكل شئ في هذه» أنه لا يلتفت إلى احتمال التسلسل ويراه مستغنيا عن الإبطال .

وقال « كارو » أيضا ص ٢٤٠ لا تثبت أية تجربة أن المادة ابتدأت الحركة من نفسها فتبقى مسألة منشأ القوة محفوظة [لايؤثر فيها توحيد القوى كما يفسره قوله بعده] وسوف يبقى بعد تعقيب جميع التبدلات الممكنة لحادثات الحرارة والعمل والضياء والكهرباء والمغناطيسية . وبعد إرجاع هذه الأمور بحسب القوانين الميكانيكية إلى التكيفات المتعددة القابلة للنقل والتبديل بعضها إلى بعض، سؤالُ «من أين تأتى الحركة نفسها ؟ » « كذلك لا تثبت أى واقعة سرمديةَ الحركة تحت شكلها الحاضر وكون الجريان الدورى للحياة ضروريا » .

وقال ص ٢٣٠ « إذاالتُزم القول فى دائرة المعلومات التجريبية فالقوة التى يعتبرونها اللازم غير المفارق للمادة إنما تُرى فى صورة واضحة دوامَ حركات حاصلة من سلسلة حركات متقدمة متحولة إلى سلسلة حركات متأخرة ، ولا شىء فى الخارج عن ذلك سوى خيالات ورواية عما وراء الطبيعة [١] نحن نقول للماديين ليس من حقكم أن تبحثوا فى القوى إلا من حيث النتائج الحاصلة منها فخمِّنوا القوة الفلانية مقارنها بأى وزن فإنى أسلم لكم به وخمِّنوها كيلوجرامات بإعطاء عدد مقابل وقيسوا عمل القوة بارتفاع وزن، ومثلوا بكيلوجرامات فإنى أسلم لكم به أيضا ، لكنكم إذا تكلمتم زيادة على هذه المعلومات المثبتة فى وجود القوة ومنشئها وسرمديتها وعدم انفكاكها بالذات عن المادة فكل ذلك عقلى محض والعلم التجريبى إنما يشاهد آثارا ونتائج ويستعمل هذا التعبير روما للاختصار والسهولة فهذا هو الذى يجب أن يفهم » .

---

[١] يعنى خيالات الماديين وروايتهم عما وراء الطبيعة وإن كانوا يقدمونها إلى الناس كأنها أحكام الطبيعة .

أقول لا يجوز أن يفهم من قول « كارو » هذا أن الثابت عقليا دون الثابت تجريبيا، وإنما المقصود أنهم بصفة كونهم أدعياء المذهب التجربي ليس من حقهم أن يتمدوا حدود التجربة من حيث لا يشعرون .

وقال ص ٢٣٥ « إذا رجعنا وتوغلنا فى الرجوع إلى الماضى معاينين ومدققين للحلقات التى تتشكل منها سلسلة الحادثات الميكانيكية نرى دائما فرار أصل هذه الحادثات من أمامنا وانسحابه إلى الوراء . فنحن نجد فى كل موضع آثار القوة ولا نجد القوة نفسها » .

وقال « كيليوم دفونتيه » فى مقالته التى عنونها « حدود علم الحياة » ص ١٣٦ « إن المادة ليس معناها اليوم معناها فى الماضى فقد كانت تعرف بالثقلة ، وبعدا كتشاف الأثير لزمنا أن ندخله فى المادة مع أنه غير قابل للوزن ولا يمكننا أن نعتبره غير مادى لأن غير المادة كان يطلق قبل كشفيات العلم على بعض مبادئ وعلل فعالة لا نعرف حقيقتها . لكن علماء الطبيعة عرّفوا الأثير بأنه شئ يقبل الحركة وينقلها ولا يحدثها وخلاصته أنه عاطل ، فإذن يلزم العدول عن أن نجعل الثقلة خاصة المادة ونختار بدلا منها العطالة فهى أصح ما يكون خاصة لها ، والآن أعرف ما سيفرّع القائلون بمذهب الحياة « ويتاليست » على هذا الكلام بأن المادة عاطلة فى نفسها فيجب الاعتراف بوجود ما يخرجها عن العطالة ولهم حق جلى فى هذا التفريع وأنهم ممثلو المنطق والعلم الحقيقى أعنى العلم الذى يصعد من النتائج إلى العلل » .

أقول آخر هذا الكلام يؤيد ما علقنا آنفا على قول « كارو » وليعتبر منه مقلدو الغرب منا الغافلون مثل الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » الذين يحتكرون اسم العلم لما يثبت بالتجربة ويستهينون بالعلوم المبنية على العقل والمنطق بل يستهينون بالمنطق نفسه . فعلى رغمهم يمدح هذا العالم الفرنسى طائفة من أصحاب المذاهب بأنهم ممثلو المنطق ويُعبّر عن علمهم « بالعلم الحقيقى » .

وقال فى تلك المقالة أيضا « إن قانون محفوظية القـوة كجميع قوانيننا الطبيعية عبارة عن فرض صرف فهو ـ كما هو مستغن عن البيان ـ لم يدقَّق ولم يعايَن بأى صورة غير التخمين والتقريب » .

وقال « شورول » « يقول الملحد إن الله غير موجود وإنما الموجود فى العالم المادة غير العاقلة وقوى لا تنفك منها ، وهل هو فى قوله هذا يتخذ التجربة مبدأ له ؟ كلا. بل فى إثبات الله منطق أوفق للأصول التجربية منه فى نفيه » .

وقال « أوليورلوج » مدير جامعة « برمنغهام » ومن علماء الطبيعة الإنجليز فى كتابه « الحياة والمادة » : « إن إيضاح أحد مناظر الحادثات بصورة الفعل والوظيفة المقننة لا ينافى إيضاح مناظرها الأخرى بصورة الفعـل والوظيفة . فإنـكار مناظر الحادثات عدا واحـدا منها هو أسلوبُ الماديين فى توحيد الأمور الدالُّ على العجز والمسكنة . وكان « هاكسلى » يصدق الأفكار الميكانيكية مثل « نيوتون » ويعرف الاكتشافات فى العلوم الحيوية فى العصر الأخير ومع هـذا كان يفهم أن الحادثات لا تكفى لإنشاء فلسفة . وكان « هيوم » أيضا لا يقبل مذهب المادية معتبرا له إيضاحَ الأشياء على وجـه يبعث على الاطمئنان وكان يشدد على الإنكارات التى لا دليل عليها المتعلقة بمسائل فوق قدرتنا ويقول إن تعلُّم حدود قدرتنا ذروة الحـكمة البشرية، فليس من حقنا أن نناقش فى وجود جوهر للمادة أوالروح وعدم وجوده ، ويقول فى إرجاع الـكائنات وجميع الحادثات على مذهب المادية إلى المـادة والحركة إن الأشكال التى نشاهدها على وجـه الأرض التى هى بمنزلة حُبيبة الغبار من العالم يمكن أن تكون على نوعين من أنواع الموجودية اللامتناهيـة والتى لا نستطيع حتى أن نتصورها بله أن تكون مشابهة لنوعى المادة والحركة فقط ، فكما أن الدساسة العائشة فى بطن التراب الموضوع فى قصرية موضوعة على أحد شبابيك بيت من بيوت « لندن » لا تطّلع على الحياة الجارية فى هـذا البلد العظيم يحتمل أن لا نطلع على أنواع تلك الموجودات مع

كوننا غارقين فيها . وإنى أنتقد بشدة على الذين ليس لهم استعداد الفلسفة أن يتعودوا نسيان هذه المطالعات البديهية » .

ومعنى قول « أوليورلوج » أنه يمكن أن تكون الكائنات تسير على قوانين ميكانيكية كما يقول الماديون فيتفق معهم على ذلك الموحدون من أعاظم علماء الطبيعة مثل « نيوتون » وغيره ، وليس القول بإرجاع حادثات الكون بأسرها إلى حركات ميكانيكية ينافى وجود الله كما يزعمه الملاحدة فيتمسكون بمبدأ الميكانيكية كأنه عروة الإلحاد الوثقى . والفرق بين الفئة الموحدة والملحدة من القائلين بالقوانين الميكانيكية أن الملاحدة يقصرون الأمر على هـذا القدر وينكرون ما وراءه كأن يكون لتلك القوانين واضعها ومديرها . والتجربة الدالة على وجود القوانين لا تدل على عدم وجود من يديرها ، بل هى أحرى بأن تدل على وجوده لأن الحركات الميكانيكية لابد لها من مهندس ميكانيكى ينشئ الماكينة ويرتبها ويحركها ، فقصر الملاحدة الوجودَ على الماكينـة وحركتها ينم على أنهم قاصرون ومقصرون فى فهم مدلول التجربة نفيا وإثباتا .

فالتجربة تدل على وجود القوانين ولا تدل فيما وراءها لا على وجود شىء ولا على عدمه كما زعمت الملاحدة أصحاب مذهب المادية ، لـكن العقل ـ الذى يجب أن لا يفارق التجربة وإلا لما دات حتى على مادلت عليه ـ لا يقف عند الحد الذى تقف عنده التجربة، فتوجب وجود شىء لا تنالـه التجربة وهو المحرك .

ونحن إذا بحثنا فى تمسك ملاحدة الماديين بإرجاع كل حادثة إلى الحركة الميكانيكية رأينا أن الغرض منه التوصل إلى استغناء العالم عن إرادة الإله الفاعل بعلمه وإرادته . فالعالم فى زعمهم يمشى بنفسه من غير إرادة منه ولا شعور بمشيته ومن غير أن يكون له تغيير أسلوبه فى مشيته ، فهو كالماكينة المتحركة يتحرك من غير إرادة ولا شعور

ولا انحراف عن نظام الحركة الذى يخصها ، ولو كانت حركته إرادية لـكانت الإرادة من خارج المادة التى لا إرادة لها ، وكذلك لو كانت حركته عن علم وشعور . ثم لو كانت حركته إرادية لجاز انحرافها عن طريقتها حسبما شاء المريد . فكأنه يتم بهذه الملاحظات استغناء العالم عن المؤثر المسيطر عليه !!

ويرد عليهم أن المادة لاتتحرك بدافع من نفسها لـكون المطالة من أخص أوصافها ولا ينفع فيها كون حركتها غير إرادية ، لهذا قال « كارو » فيما نقلنا عنه سابقا : « وسوف يبقى بعد كل إيضاح سؤالُ (من أين تأتى الحركة نفسُها؟) من غير جواب!» والعقل لا يقبل حركة بلا محرك . لـكن الملاحدة الماديين والطبيعيين لما لم يروا محركا ولم يصلوا إليه بتجاربهم ولم تكن عقولهم أطول من تجاربهم ألحدوا وقالوا إن العالم يتحرك من نفسه وغاب عنهم أن القول بوجود محرك غير منظور أقرب إلى الحق والصواب من القول بالحركة من غير محرك ، حتى إن ما مثلوا به هذه الحركة أعنى الحركة من غير محرك فقالوا « حركة ميكانيكية » قد اهتدوا إلى التمثيل بها من الماكينات التى هى صنع الإنسان وأثر إرادته . فالحركة الميكانيكية إن لم تستند إلى محرك وإرادته مباشرة فتمشى بنفسها لـكنها مستندة إلى إرادة صانع الماكينة ثم إلى إرادة مديرها إن كان المدير المحرك غير الصانع ، والإرادة الثانية أقرب إليها فلها مبدأ ومنشأ . وهل القائلون عن حركة العالم بأنها ميكانيكية رامين بقولهم هـذا إلى أنها حركات لا محرك لها من خارج العالم ، إذا رأوا ماكينة من الماكينات التى نعرفها وهى تسير سيرها يقولون : متحركة بنفسها من غير ما حاجة منها إلى وجود محرك لا حاليا ولا مبدئيا ؟ أجل يلزمهم أن يقولوا كذلك وهم يعلمون أنها غير مصنوعة بطبيعتها ولا مبتدئة للحركة بنفسها ، فتمثيلهم حركة العالم من غير محرك ولا إرادة منه ، بحركة الماكينات التى يصنعها الإنسان ويحركها ، عجز ظاهر فى التمثيل والتعبير ناشئ من عدم وجود شىء متحرك بنفسه فى العالم بينما ادُّعِىَ أن كل شىء فيه متحرك بنفسه . ولا يجدى الملاحدةَ اعتبارُهم

الإنسان نفسه أيضا موجودا ميكانيكيا بإنكار إرادته بل وشعوره فتكون ماكينة الإنسان أثر ماكينة الطبيعة وتكون الماكينة التي يصنعها الإنسان ماكينة في الدرجة الثالثة ، ولا اعتبارُ حركتها المستندة إلى حركة الإنسان المستندة إلى حركة المادة بنفسها ، حركةً من غير محرك ، لأن هذا يكون مصادرة في التمثيل والتبيين على المثَّل المبيَّن . مع أن إنكار الإرادة والشعور في الإنسان واعتبارَ حركاته عندما يصنع ماكينة ثم يملؤها ويديرها ، حركاتٍ ميكانيكيةً من نوع حركات الماكينة التي يصنعها ويركبها من الجمادات ، مما يخالف بداهة العقل كما قال علماء الإسلام مثلَ ذلك في الفرق بين حركة البطش وحركة الارتعاش من اليد ، في مسألة أفعال العباد الاختيارية . ومن الغرابة بمكان أن يكون العقل الذي اكتشف الميكانيكية العالمية لم يترك لنفسه نصيبا في الكون يتناسب مع العملية ، حيث اعتبر حركات نفسه عند التفكير في إنشاء الماكينة حركاتٍ ميكانيكيةً أيضا من غير شعور .

وصفوة القول ان تمسك اللاحدة بأهداب الحركات الميكانيكية في تفسير حادثات العالم لا ينفعهم في إغنائه عن الاستناد إلى الله بل يضرهم . ومن العجب أنهم لم يتفطنوا له فيهيأوا لأنفسهم الإقحام في المناظرة ، لأن الحركة الميكانيكية أحوج ما يكون إلى وجود سبب الحركة من الخارج ، على الرغم مما راقهم من عدم ظهوره للأعين عند حركة الماكينة ، فإن احتاجت حركة الجسم غير الماكينة إلى محرك فحركة الماكينة تحتاج إلى محرك ومرتب : مثلا إن الساعة التي تتحرك بنفسها في الظاهر تحتاج إلى محركين محرك قريب يملأوها في كل أربعة وعشرين ساعة من الزمان ومحرك بعيد يصنعها في أول أمرها مستعدة للحركة المطلوبة ، بل يحتاج أيضا إلى ثالث أبعد وهو مخترع الساعة في ماضي القرون . لكن الغافل الذي لم يعرف الساعة ولم يسمعها وإنما رآها أول مرة ، يظن أنها تتحرك من نفسها ! قال « ذيمقراط » اليوناني جدّ الماديين الأعلى الذي وضع المذهب المادي في صراحة وجمل النظام في حادثات العالم يجري على قوانين

ميكانيكية والذى أولاه « باكون » الإنجليزى المرتبة الأولى بين القدماء وفضّله على أفلاطون وأرسطو فى النفوذ فى الطبيعة :

« إن علة كل حركة هى الحركة التى تقدمتها وهكذا إلى غير نهاية » فهذا الفيلسوف المُثَنى عليه من فيلسوف كبير آخر لم يغب عنه احتياج حركات العالم الميكانيكية إلى محرك فعالجه بوجدان المحرك فى نفس الحركات بأن جعل المقدم منها علة للمؤخر ، ثم نفى الحاجة إلى المحرك الأول بأن جعل الحركات المتصاعدة من المعلول إلى العلل لا نهاية لها فى جانب الماضى قائلا بقدم العالم فتجد كل حركة علتها فى الحركة التى تقدمتها ولا ينتهى القدم فى أى مرتبة من مراتب التوغل فى الماضى حتى يبقى المتأخر منه بلا علة محركة . وبهذه الصورة تستغنى حركات ماكينة العالم عن محرك من الخارج وهو الإله الخالق ويثبت استحقاق هذا الفيلسوف اليونانى لثناء الفيلسوف الإنجليزى، ويظهر الفرق بين حركات العالم وبين حركات الساعة المحتاجة إلى محرك من الخارج لكونها حركات متناهية لها بداية ونهاية ، فلا يقاس عليها حركات العالم غيرُ المتناهية حيث يقف المتناهى بانتهاء علة الحركة فى عدد معين منها فيحتاج إلى محرك من خارج الحركات ، ولا يقف غير المتناهى فلا يحتاج إلى محرك من الخارج .

ولا شك أن ملاحدة الماديين المتأخرين يقولون كما قال الفيلسوف القديم اليونانى ويتخلصون عن الإلزام بمثال الساعة. والحيلةُ التى لجأ إليها الفيلسوف تمسُّكُه بتسلسل العلل الذى خفى بطلانه على بعض الناس مهما كانوا فى عداد العقلاء ومشاهيرهم وفيهم الفيلسوف « كانت » والشيخ محمد عبده . ولكن ذلك عيب كبير على الفيلسوف اليونانى وعلى مثنيه الإنجليزى وعلى جميع اللاجئين إليه وإن كانوا كثيرين وكبيرين.. عيب كبير يقضى كِبَرُه على كبرهم بل على كونهم عقلاء بالمرة حيث لم يفهموا أن تسلسل العلل إلى غير نهاية فى جانب الماضى يُفسد العلة ويحول حتى دون وجود علة واحدة فتبقى الحركاتُ فى مسألتنا بلا محرك واحد ويكون وجود الحركات ومحركاتها التى هى

حركات أيضا متقدمةٌ ووجود سلسلة غير متناهية مؤلفةٍ من الحركات المتأخرة المعلولة وعللها المتقدمة ، ضربا من الخيال الكاذب[١] .

فالفيلسوف ذيمقراط ذهب عنه أن الحركات المتقدمة إنما هي وسائط في انتقال الحركة إلى ما بعدها ولا بد هناك من محرك أول تنشأ منه الحركة بالأصالة ثم تنتقل إلى الوسائط المتتابعة تتابعا يمكن أن يدوم في المستقبل ولا يمكن أن يدوم تسابق الوسائط في الماضي لأنه تسلسل في العلل أبطلناه سابقا بما لا يبقى موضع قدم للشاكّ فيه . فسلسلة الحركات الميكانيكية الممتدة نحو الماضي والتي مقدَّمتها علة لمؤخرتها إما أن تكونَ معدومة بالمرة عن آخرها المتصل بالحاضر المتراجع إلى القدم ولا توجدَ إلا في كاذب الخيال، وإما أن تنتهيَ إلى محرك من خارج السلسلة أي من خارج العالم المتحرك يُنشئ فيه الحركةَ الأولى . إلا أن تملل أذهان الماديين الميكانيكيين مع ذهن جدهم الأعلى ذيمقراط ، بالانتقال من حركة إلى حركة تقدمتها إلى أن تتعب من الانتقال الفعلي فتكلَ الأمر إلى الخيال ويخيلَ إليها من دوام هذا الانتقال إلى غير بداية الاستغناء عن ذلك المحرك الأصلي الخارجي . فسلسلة الحركات الميكانيكية لا يكون منشأُ الحركة منها ولا يضمن الاستغناء عن المنشأ تخيلُ امتدادها إلى غير بداية .

ولعل « كانت » القائل بامتناع إثبات وجود الله بالعقل النظري كان من أسباب قوله هذا أنه عدل عن فكر الحركة الميكانيكية للعالم إلى فكرة الحركة القوّانية « ديناميك » فلو اختار الحركة الميكانيكية لرأى فيها الدلالة على وجود الله ظاهرة .

---

[١] وإني أوصي القارئ أن يراجع الأمثلة التي أوردتها فيما سبق تفهيما لبطلان تسلسل العلل لاسيما مثال سلسلة الأصفار الممتدة إلى جانب اليسار من غير أن تنتهي إلى عدد صحيح . وكفى فخرا لكتابي هذا في خدمة الدين والعلم أن القارئ يجد فيه ما يقنعه ببطلان التسلسل إن لم يجد شيئا غيره لاسيما تسلسل العلل الذي يتوقف إثبات وجود الله على إبطاله كما رأيته آنفا في مسألة تسلسل الحركات الميكانيكية للعالم . وهذا التوقف لم يزل خافيا على الشيخ محمد عبده كما خفي أصل البطلان ولم يظهر رد عليه من سائر العلماء بعصر.

وقد فاته في فكرة الحركة القوّانية الحاوية عن نظام الحركة الميكانيكية أنه لا يتشكل بها العالم المنظم . أجل إن مدرسة المادية الرواقية قالت قبل « كانت » بالحركة القوّانية إلا أنها اعترفت مع هذا بوجود الله وذهبت إلى أن القوة غير المنفكة عند الماديين عن المادة هي الله فزجت حركة الكون القوانية بالعقل الناظم .

ومن المادية الميكانيكية المدرسةُ اليونانية الابيكورية الوارثة لفلسفة « ذيمقراط » الإلحادية .. والفرق بينهما أن قوانين ذيمقراط الطبيعية أزليــة وقوانين « أبيكور » الطبيعيــة حادثة . فكأن المدرسة الابيكورية تنبهت لِما لو كانت للأجزاء الفردة وعلاقاتها الكلية قوانين أزلية لما تشكل العالم أصلا أو لما حدث فيه شيء جديد، فرأت عــدم كفاية المادية الذيمقراطية فذهبت في إيضاح تلاقي الاجزاء الفردة وتصادفها مع بعض إلى أن لها قدرةَ الانحراف بلاسبب عن طريقها المستقيم في نقطة معينة من الزمان والمكان. فبعد أن تشكل العالم بتلاقي الأجزاء التصادفي يدار بقوانين ثابتة ضرورية ويوضَح كل شيء إيضاحا ميكانيكيا بتلاقي الأجزاء الفردة من غير حاجة إلى تدخل إدراكٍ أو علةٍ غائية . فمدرسة «أبيكور» تضع قاعدة المصادفة وتقبل قدرة الانحراف في الأجزاء الفردة فتتوصل بها إلى إمكان تشكيل العالم وتُؤجّل القوانين الثابتة إلى ما بعد التلاقي التصادفي، ولا تدري أن تلك القدرة على الانحراف هي القدرة الإرادية لخالق العالم جل وعلا . فمدرسة « أبيكور » الإلحادية قد وضعت من حيث لا تشعر كون مبدأ العالم القــدرةَ الإرادية للإله القادر المختار كما هو مذهب العلماء المليين لا القدرة الطبيعية المنحرفة بلا سبب المسبِّبةَ لتلاقي الأجزاء الفردة التصادفي ، وليس من المعقول في شيء أن يكون أساس تشكل العالم مبنيا على المصادفة العمياء بدلا من كونه مبنيا على إرادة عليمة . فهذا هو خلاصة المذهب المادي غير الخالي من الخلل والسخف من أي النواحي أتيته، وما مادية « بوخنر » وأضرابه من المتأخرين الغربيين استطاعت أن تضيف إلى المادية الأولى اليونانية شيئا يقربها من العقل .

ثم إن من فروق المادية الأبيكورية والتى تليها ، من المادية الرواقية أن العالم فى نظر الأولى مركب من أجزاء مستقلة لا توجد لها أفعال مشتركة ، وفى نظر الثانية من أجزاء مرتبطة بعضها مع بعض تدور فى جميعها قوة واحدة وسبب واحد وعقل واحد فتجعل الجميع كُلاً دائميا ممتزجا . وهذا الفرق بين الماديتين طبيعى مبنى على فرق إنكار الناظم العام الأعلى من الاعتراف به ، والمادية الملحدة فى أدوار الأولين والآخرين تنحاز من هاتين الفكرتين إلى اللامركزية والفوضوية العامة وهو حسبها سخافة لولا سخافات أخرى تلازمها .

نعود إلى ما كنا فيه من إيراد شواهد من كلمات علماء الغرب ضد المادية الملحدة. ثم قال « أوليورلوج » : « فليكن على حذر مَن عنده رغبة زائدة فى مذهب المادية وهو جاهل بالنسبة أيْ جاهل بما يعلم غيره فلا يعاملْ بالاستخفاف فى حق مكتشفات وإدراكات الرجال الكبار فى أقاليم التجربة والأفكار المجهولة له فإن استطاع فليوضح ما يقصده من عينية نفسه بل عينية كل موجود ذى حياة متفكر متشكل فى تواريخ مختلفة من مجموع أجزاء مادية مختلفة ، فمن البديهى وجود ممط للعينية الشخصية ومشكّل للتشخص، وهذه العينية هى خاصة مميزة لجميع أشكال الحياة حتى الأحاقر منها مع أنها لم تُفهم بعد ولم توضح . وقول القائلين من غير دليل بوجود جوهر أساسى تتبعه هذه العينية ليس بجواب ، وإن كان جوابا فليس بجواب أحسن من القول بأن العينية تابعة للروح » .

وهـذا القول من مدير جامعة « برمنفهام » تعريض بإنكار الماديين للروح فيما ينكرونه من غير الماديات ، ومما يجدر باللفت أنه اختار الدليـل العقلى فى إثبات وجود الروح وهو شعور كل ذى حياة بنفسه متميزاً عن غيره فيعبر عنه بضمير المتكلم ويعبر عن غيره بضمير الغائب أو الخطاب . ولم يختر دليل الأستاذ فريد وجدى أعنى تحضير

الأرواح . فهذا العالم الغربي يرى طريق الاستدلال العقلي على الأقل مغنياً عن ذلك الطريق الحسي .

وقال « أوليورلوج » أيضا: « إن الله يرى فلاسفة بلغت بهم جراءتهم أن يدّعوا مستندين إلى تجارب متراكمة منذ عدة سنين أجريت على وجه الأرض التي هي سيارة من سيارات العالم بواسطة الحواس التي يعرفون عجزها عن إدراك حقائق الأشياء ، أن الكائنات وُجدت من غير أن تكون فعلَ العقل ومن غير تدبير وإدارة وأنها لا تزال غير مدارة بأي وجه مستحسن أو مستهجن وأن الذي يحيط بكل شيء علما وحكمة وتدبيراً غير موجود ، فمن العجب العجاب أن يعلم الإنسان لا ما هو موجود بل ما ليس بموجود أيضا ، ولكني أنا لا أصدق أن تكون للإنسان في وقت من الأوقات قدرة العلم لهذا الحد » .

ويشبه هذا القول من « أوليورلوج » قول فيلسوف آخر وأظنه « برغسون » الفرنسي لما شنّ حربه الشعواء على النزعة الآلية المادية : « لقد أسرف علماء المعامل في تقدير علمهم إسرافا بلغ حد الشطط حتى ذهب بهم الوهم إلى أنهم قادرون على وضع الكون كلّه في أنبوبة من أنابيب اختبارهم » .

فظهر من هذه النقول أن العلم الطبيعي أي العلم المبني على أساس تجربة الحادثات الطبيعية بريء مما يُدخله فيه ملاحدة المنتمين إليه وليس من اختصاصه لعدم امتداد يدي التجربة إلى ساحته كمسألة نفي الإله الخالق المدبر للكائنات . ولا يُبحث عن الله بالتلسكوب كما قال مترجم « المطالب والمذاهب » أو بأي أداة وواسطة مادية كما بحث فرعون حين قال (ياهامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب اسباب السماوات فأطّلع إلى إله موسى وإني لأظنه كاذبا)

هذا وقد كنت ذكرت في مذهب النشوء والارتقاء مثالا آخر لسوء استعمال العلم التجربي فأورد بعض النقول لتأييدما ذكرت : قالوا يلزم أن يوجد التناسب بين الأعضاء

بموجب قانون « كووى يه » وبهذا التناسب تكون الأعضاء مرتبطة بعضها ببعض ويكون الذى يعين شكلَ عضو هو أشكالَ الأعضاء الأخرى. فإذا حصل تبدل موضعى يصير ذلك مهما كان ذا فائدة، مضرا من ناحية عدم توافقه مع الأعضاء الباقية. وبالنظر إلى كون التناسب بين الأعضاء شرطا للحياة فامتداد مدة الانتقال من شكل إلى شكل ضرورىٌ إلى أن يحصل التناسب وذلك يجعل الحيوان الذى هو فى حالة التبدل فى خطر ونزول درجة يمنعه فيه من التكمل . ولهذا قال « كورنو »: «إن مذهب الاستحالة والارتقاء عبارة عن مطالبة العلة الميكانيكية بما لا تستطيع إعطاءه ، لكنه يخفّف ويُستر عدم معقولية الإيضاح الميكانيكى بإقامة التدريج من البطء مقام التبدل الفورى » .

يعترض صاحب هذا القول على أصحاب مذهب التطور فى الكائنات من تلقاء أنفسها بأنهم مع هذا قائلون كغيرهم بالميكانيكية فى حركات العالم مريدين بها الحركات من غير محرك عن خارج الماكينة، وبين هذين القولين تناف من حيث أن الماكينة المتحركة بنفسها لا يرى أي تبدل فى نظام حركاتها ما دامت متحركة بنفسها وذلك فارقها الوحيد عن الحركات الإرادية، والتطور تبدلٌ متوجه إلى جهة الكمال فهل رأيتم ماكينة تمشى ويكون لها على مرّ الزمان رقى واكتمال فى مشيتها؟ وهو بمثابة ضم حركات جديدة إلى حركاتها، هل يتصور لها ذلك مهما يكن فى بطء وتدريج زائدين يستران هذا التطور المنافى لطبيعة الحركات الميكانيكية ؟ وهو نقد لمذهب التطور لاشك فى قوته .

وقال « رونووى يه » مؤسس الفلسفة الانتقادية الجديدة فى الجزء الرابع ص٢٩٦ من كتابه « فلسفة التاريخ التحليلية » : « إن قانون الانتخاب الطبيعى المنسوب إلى دارون يبقى فرضيا مالم يُرَ مثال صحيح للانتقال من نوع إلى نوع » هـذا ، مع ما ذكرنا آنفا من موانع ذلك الفرض .

وقال كثيرون من علماء الطبيعة: « إن الأشكال المرتبة فى بعض المستحاثات تدل على وجود صنوف وأجناس وأنواع فى الماضى بين الصنوف والأجناس والأنواع

الموجودة الحاضرة ولا مستحاثة تثبت الانتقال من نوع إلى نوع » يعنى لا مستحاثة فى الحال ولا يمكن أن يكتشف منها فى المستقبل ما يثبت الانتقال النوعى كما ذكرنا نحن من قبل . فإن كانت مستحاثة من الأنواع الموجودة فهى من أفرادها وإن كانت مستحاثة بين النوعين الموجودين فاكتشافها يدل على وجود نوع بينهما ولا يدل على الانتقال من نوع إلى نوع.

هذا ورأيت بدار الكتب المصرية كتابا ضخما فى إثبات المذهب الداروني للأستاذ إسماعيل مظهر يتعجب الإنسان كيف ملأ ذلك الكتاب بكلمات فارغة لا تقاوم أمام بضعة أسطر من النقد وهى أن إثبات المذهب إما أن يكون بالتجربة والمعاينة المجراة على المستحاثات كما هو المدعى والحال أن الانتقال من نوع إلى نوع فى الماضى لا يدخل تحت تجربة الزمان الحاضر ومعاينته بل الانتقال مطلقا لا يدخل تحت التجربة لعدم كونه من المحسوسات ، وإما أن يكون بالاستدلال العقلى المبنى على التشابه والتقارب فى أشكال الأعضاء ، فيحتمل أن تكون أعضاء نوع بين نوعين ويدوم هذا الاحتمال إلى أن توجد مستحاثة لا فرق بينها وبين الإنسان أصلا وهى أولى أن تكون مستحاثة إنسان من أن تكون مستحاثة الانتقال من نوع إلى نوع ، وكلما بقى الاحتمال سقط الاستدلال . وهذه القاعدة وحدها أعنى سقوط الاستدلال مع بقاء أى احتمال مناف يُرِى دقة أهل الاستدلال العقلى فى تجنبهم الوقوع فى الخطأ على خلاف أصحاب المذهب التجربى الماذقين المازجين تجاربهم بكثير من الاستدلال العقلى من حيث لا يشعرون ومن غير أن يتنبهوا لمواضع الخلل فى تجاربهم واستدلالاتهم اللتين لا يميزون بعضهما عن بعض .

فالمستحاثات المكتشفة إلى الآن والتى يمكن اكتشافها فى الأزمنة المستقبلة لا يكون فيها ما يقوم مقام التجربة المثبتة للانتقال وتبقى الحلقة المفقودة بين الإنسان وغيره من الحيوان مثل القرد مفقودة إلى الأبد ، والعاقل الذى يعرف كيف يكون

الإثبات الحاسم لمسألة علمية ولا تغرّه الطنطنة المُقامة حول المذاهب التجريبية ، لايذهب عليه أن الإعراض عن تجربة الانتقال من أى حيوان إلى الإنسان فى أفراد النوعين الحاضرة والتعلل باكتشاف المستحاثات القديمة ليس معناه إلا السعى فى نقل التجربة من الحاضر وإجراؤها فى ظلام الماضى . وإنى أرى التهكم على مذهب دارون والأدلة المنصوبة لإثباته من المستحاثات ، بادياً فى اسم كتاب « التكامل تحت الأرض » لمؤلفه « مارتل » صاحب مجلة « الطبيعة » لأن تكامل الحيوانات يكون فوق الأرض لا تحتها .

فالأستاذ إسماعيل مظهر يتوهم أن الدعوى التى يحامى عنها فى كتابه مثبَتة بالتجربة والتجربة بعيدة عنها بعد عهد المستحاثات من عهد دارون وأتباعه . فهو أى الأستاذ يتمسك بالاستدلال ويظن أنه متمسك بالتجربة . وليته تمسك بالاستدلال الصحيح النافى لكل احتمال مناف ، لكنه لم يأت به أيضا .. فكل اعتماد المذهب على الظن والتخمين وإن الظن لا يغنى من الحق شيئا لاسيما عند الدارونيين أنفسهم المدعين التمسك بالتجربة .

وفى كتاب الأستاذ طعن شديد على كتاب الشيخ جمال الدين الأفغانى المسمى « إبطال مذهب الماديين » وتجهيل لمؤلفه يدلان على صدق قولى فى مقدمة كتابى هذا عن الشيخ محمد عبده تلميذ الشيخ الأفغانى فى التجديد : « هؤلاء المجددون من علماء الدين زعزعوا الأزهر عن جموده على الدين فقربوا الأزهريين إلى اللادينيين خطوات ولم يقربوا اللادينيين إلى الدين خطوة .

الفصل الثالث

موقف العلم من العقل

قد تبين مما أفضنا فى الفصل الأول أن العقل حليف الدين وأول نصير له وفيه يجد أساس الدين الذى هو وجود الله حجة وبرهانا يؤايسان الملاحدة ويُندمانهم على قولهم بأن الدين لايتفق مع العقل ثم يجعلانهم ينقلبون ضد العقل ويحاولون الحط من مكانه عند أولى النُّهى مدعين أن العقل لا يكون إثباته للشئ إثباتا علميا وإنما الإثبات العلمى يستند إلى التجربة والمشاهدة ، فيكونون قد أحدثوا بهذه الدعوى الثانية خصاما وعلى الأقل مفاضلة بين العقل والعلم . لكن كل عاقل يعرف أن العقل الذى اكتشف العلوم وأدركها ولم يدرك العلم بعدُ ماهيةَ العقل، يعرف أيضا مايكون الغالب فى هذه المفاضلة .

وبيَّنا فى الفصل الثانى أن العلم أيضا لايناوىء الدين وإنما المناوئون بعض المتنسبين إلى بعض العلوم الشائبون العلم بالجهل المقوّلوه مالم يقل .

ثم إن العلم الطبيعى يستخرج منه الفئة المذكورة بغير حق عدم وجود الله بحجة عدم وصول التجارب المستخدمة فى ذلك العلم إليه مع أن هذه المسألة ليست من موضوع العلم الطبيعى لأن القائلين بوجود الله لا يدخلونه فى الطبيعة فلا يلزم إذا كان الله موجوداً أن يعلمه العلم الطبيعى وليس هذا العلم ميزان العلوم حتى يكون ما يعلمه وما يعترف به حقا وما لايعلمه ويعترف به خلاف الحق وإنما ميزان العلوم المنطق والحاكم فيه العقل لا التجربة .

وليس العلم الطبيعى أيضا علم الموجود والمعدوم على إطلاقهما حتى يكون

الوجود من حق ما يعلمه ولا يكون من حق ما يجهله وإنما هو علم الوجودات الطبيعية بقدر ما يمكنه، فيكون له حق الحكم فى وجود كل شىء طبيعى بتجاربه المادية أو عدم وجوده بمعنى أنه لا يعترف بوجوده لعدم اطلاعه عليه فى حالته الحاضرة لا أنه ينفيه وإنما النافون هم المتعدون لحدود العلم المذكور عازين إليه نفى ما لا يعرفه عن الوجود مع إمكان أن يكون ما لا يعرفه بتجاربه المادية يعرفه علم آخر بوسائل أخرى. لكن رأس البلية ورأس المغالاة والشطط فى هذا الزمان تسمية العلوم المبنية على التجارب المادية باسم العلم المثبَت الموهم لتنزيل غيرها من العلوم منزلة غير المثبت. فإن لم يكن فى هذه التسمية غرض مخصوص خادع فلعل وجهها أن العلم الطبيعى الذى اعتنى منذ عهد « باكون » أن لا يبنى أحكامه إلا على تجارب قطعية لقِّب بالعلم المثبت بعد أن لم يكن هو نفسه فى أزمنته المتقدمة جديراً بهذا الوصف فعلى هذا التقدير فقط تصحّ له هذه التسمية لكونها لم يقصد بها التعريض والاستهانة بسائر العلوم التى لم تكن منزلتها فى القوة والمتانة دون العلم الطبيعى بل يوجد فيها ما يفوقه كما يأتى بيانه.

ومما يلفت إليه أن مسألة وجود الروح فى نظر العلم الطبيعى كمسألة وجود الله فى عدم الاطلاع عليه بتجاربه المادية ولهذا ينكر ملاحدة هذا العلم وجود الروح كما ينكرون وجود الله، ولهذا أيضا أخذ أنصار المذهب الروحى فى الغرب «ويتاليست» يسعون فى الأزمنة الأخيرة لإثبات الروح بالتجارب الحسية وأمّل من هذا بعض الشرقيين الغافلين أن يحصل المجربون فى نتيجة مساعيهم على إثبات وجود الله أيضا بالطريقة التجريبية أو يكون إثبات الروح نفسها متضمنا لإثبات وجود الله من حيث دلالته على وجود عالم غير عالمنا الذى نشهده الآن يحتمل أن يجدَ الله فى ذلك العالم من لا يجدونه فى هذا العالم المشهود، وقد رددنا هذه الفكرة على أصحابها (٤٠١ — ٤١٤ الجزء الأول) ردًّا وافياً. ومن جملة ما قلنا فيه إن وجود الله لا يُثبَت بالاحتمال، ثم إن بين وجود الله ووجود الروح فرقاً من وجهين: الأول أن الروح إن لم تكن مادية

فلها نوع اقتراب من المادية من حيث أنها تقبل الاتصال بالبدن فيمكن إمكانا عقليا أن تنجح التجارب المستخدمة فى إثبات وجودها ، والثانى أن الدليل العقلى القائم على وجود الروح مهما كان قويا مغنيا عن إثباتها بالتجارب الحسية فلا يبلغ مبلغ قوة الدليل العقلى القائم على وجود الله، وحسبك فارقا أن الروح ليست بواجبة الوجود عقلا. فقد يكون القائلون بوجودها فى حاجة إلى إثباتها بطريق غير الطريق العقلى وهو طريق التجربة مادامت ممكنة، لاسيما وفيها إرغام المنكرين وليس فى إثبات وجود الله بالتجربة هذا الإمكان ولا تلك الحاجة.. والله المتعالى عن أن تصمد إليه التجارب الصناعية أثبت وجودَه العقل لحد أن يكون واجب الوجود مستحيل العدم. وما من موجود سواه يقتضى العقل أو التجارب وجوب وجوده واستحالة عدمه ، اللهم إلا أن يكون وجوبا أو استحالة بالغير ، لأن كل ما سواه ممكن الوجود لا واجبه والعالم بتمام أجزائه من هذا القبيل، بمعنى أنه لا يلزم من عدم وجوده محال عقلى كما لزم من عدم وجود الله مثلُ الرجحان من غير مرجح والتسلسل فى تعليل الممكنات بعضها ببعض، وإن لزم المحال العادى من عدم وجود بعض الموجودات.. حتى إن القتل على الشكل الذى لا يكون فاعله فى العادة إلا فرد من أفراد الإنسان غير المقتول نفسه والذى كنا قد فرضنا وقوعه من غير فاعل آدمى وأوردناه فيما سبق مثالا لوجود العالم وما فيه من الآثار الكونية من غير وجود إله خالق لها ... هذا المثال لا يؤدى حق التمثيل ولا يبلغ فى الاستحالة مبلغ الممثل لكونه من المحالات العادية لا العقلية الحقيقية إذ يمكن عقلا أن يقع ذلك من قبل الله من دون أن يكون فيه صنع إنسان . فالقاتل الآدمى المجهول فى المثال المذكور مهما يُقطع بوجوده فليس بواجب الوجود عقلا .

فيكون أعلى مراتب الوجود هو وجود الموجود الذى يحكم العقل بوجوب وجوده واستحالة عدمه ، ولا يَحكم بمثل هذا الحكم الذى لا يقبل النقض أبد الآبدين إلا

العقلُ لاالتجربة ولا أى علم مبنى عليها كما ستظهر لك هذه الحقيقة بشهادة علماء الغرب أيضا من التجربيين وغيرهم وفيهم « كانت » على الرغم مما قاله وأخطأ فيه أعظم خطائه من أن مسألة وجود الله لا تُثبَت بالعقل النظرى ، فلو كان الله لا يثبت وجوده بالعقل النظرى لما كان الثابت بغيره واجب الوجود إذ الحاكم فى وجوب الوجود الذى هو أعلى مراتب الوجود هو العقل النظرى ، فهل يرضى « كانت » وهو مؤمن بالله أن لا يكون الله عنده واجب الوجود؟ وهل يستحق من ليس بواجب الوجود أن يكون اللهَ؟

وعظُم أيضا خطأ الذين زعموا أن حكم العقل بوجود شىء أو عدمه يعتبر دون حكم التجربة.. فههنا خطآن اثنان بعضهما أعظم من بعض والقضاء عليهما محور هذا الكتاب ، أحدهما كون العقل النظرى لا يوجب وجود الله فى حين أن العقل النظرى لا يوجب وجود أى شىء إيجابَه لوجود الله حتى يختصه بوجوب الوجود . وثانى الخطائين كون حكم العقل النظرى دون حكم التجربة ، فى حين أن أعالى الأحكام التى لا تقبل النقض والاستئناف والتميز والتحديد بزمان أو مكان مثل الحكم بالوجوب والاستحالة والإمكان وربما يعبر عن الأول بضرورة الوجود وعن الثانى بضرورة العدم وعن الثالث بسلب الضرورة عن الطرفين ـ إنما يُصدرها العقل لا التجارب التى تقتصر أحكامها على الوقوع أو اللاوقوع من غير أن يبلغ الوقوع مبلغ الوجوب واللاوقوع مبلغ الاستحالة ، لكونهما من الأحكام العالية التى لا تدخل فى متناول التجربة . ثم إن العقل هو الذى يحدد وظائف التجربة ويرسم لها خطط اختصاصها بين أسوار الوجوب والاستحالة والإمكان، حتى لو فرض أن التجربة شهدت بوقوع شىء مما لم يأذن العقل بإمكانه فلا يعوَّل على شهادتها . ومع هذا فمما يجب أن يعلم أن دائرة الإمكان أوسع بكثير مما يتخيله القاصرون كالذين يزعمون عدم إمكان المعجزات ويستندون فى زعمهم إلى العلم الحديث المبنى على التجربة ، وهم يجهلون أن الحكم بالإمكان وعدم الإمكان ليس من حق العلم الحديث التجربى وإنما ذلك من اختصاص

العقل النظرى والعلوم المبنية عليه، وعلى نسبة اتساع دائرة الإمكان يشتد نطاق الاستحالة ضيقا ، وأضيق منه نطاق الوجوب الخاص بوجود الله تعالى .

فلتُعلمْ هذه الخلاصة التى تتعلق بهذا الفصل والذى قبله معا . وإنى معتذر عن أن يكون الكلام فى كل فصل من فصول الباب الأول الأربعة ، لا يتمحض له فيوجد فيه ماقد يكون محله الأولى متقدما عليه أو متأخرا أو يكون ماقلته أولاً أردده لاقتضاء سوق الكلام إياه ، وقلما يخلو ترديدى من فائدة جديدة . كل ذلك من شدة اتصال مباحث الكتاب بعضها ببعض . والآن نلخص شبهات المنكرين لوجود الله ثم نجيب عن كل منها وإن كان فى استطاعة القارئ الفطن أن يستخرج أجوبتها أو أجوبة بعضها مما قدمناه :

إن شبهات أولئك المنكرين من الغربيين ومقلديهم من متعلمى الشرق الذين يقرأون كثيرا ويفهمون قليلا ويكتبون أكثر مما يقرأون ويفهمون ، وفيما كتبوا لا يقتلون المسائل بحثا حتى ولا القليل منها وإنما يقتلون أوقاتهم وقراءهم السذج ؛ تتلخص فى أمرين :

الأول عدم إمكان إثبات وجود الله بالتجربة الحسية التى يستند إليها العلم الحديث المثبت . وقد يتعزى المؤمنون بالله أمام عدم الإمكان هذا بأن العلم المثبت المبنى على التجربة والمشاهدة إن لم يُثبت الله فلا ينفيه أيضا على الفهم الصحيح من ذلك العلم وليس من حقه أن ينفيه لأن نفيه لا يدخل فى متناول التجربة كما نبه عليه كثير من علماء الغرب الإلهيين. وقد سبق مانقلنا عنهم حتى قال أحدهم : « من العجب العجاب أن يعلم الإنسان لا ما هو موجود فحسب بل ماليس بموجود أيضا ولكنى أنا لا أصدق قدرة العلم لهذا الحد» فالنافون متعدون حدود العلم وخارجون على أصول التجربة. لكن هذا التعزى لا يكفى ولا ينفع المثبتين لأن ما لا يثبته العلم المثبت يكون فى حكم المنفى وعلى الأقل يكون منفى الثبوت فى نظر ذلك العلم وفى نظر الذين يعتبرونه العلم الوحيد

المسمى باسمه فيكون من حق أحد منهم أن يقول بملء فيه إن وجود الله لم يثبت علميا إلى الآن ! أما ان هذا العلم لا ينفى وجود الله بتاتا ويُبقى له احتمال الوجود فذاك لا يُروى غليل المؤمنين ولا يكفى فى صحة الإيمان بالله فى نظر الإسلام أن تكون عقيدته فيه انه جائز الوجود غير محكوم عليه بالنفى وإن كان هذا قد يكفى فى إيمان الغربيين . فالواجب إذن أن نرفض نحن المسلمين احتكار الإثبات العلمى للتجربة والعلم الحديث المبنى عليها ونُعلِّمَ المحتكرين أن الاستدلال العقلى المنطقى يقوم بإثباتٍ على أفضل مما يقوم به العلم الحديث المثبت . وقد أدينا هذا الواجب من قبل فى هذا الكتاب بعون الله وسنزيد عليه بفضل منه .

والثانى من الأمرين اللذين تتلخص فيهما شبهات المنكرين لوجود الله أن نظام العالم يجرى على قوانين طبيعية لا تتغير وأن التجربة المستمرة منذ أكثر من عشرة قرون اقنعت مشاهديها بأن كل ما وقع أو يقع إنما يحصل على صورة طبيعية بمعنى أنه ليس فى ظهور الحادثات شرط غير تصادف العناصر المادية الموجودة من الأزل والقوى الطبيعية السارية فيها وأن المشاهدة العلمية مهما أبعدت فى النفوذ فلا تُصادِف شيئا غير المادة التابعة لقوانين ثابتة ، لأن تاريخ العالم هو العلم الطبيعى فأينما استطاع الفكر إجراء التفتيش بصورة حرة اقتنع باطراد تلك القوانين فى عدم تغيرها من دون استثناء ولا مخالفة وقتية ولم يرَ فعلا حركةً استبدادية كالذى يقولونه « معجزة » أو عناية ربانية . فما دامت تصبح إدارة العالم بهذه القوانين على أن لا تقبل أىَّ فعل شخصى وأى نوع من أنواع التدخل ، فهل من حق أحد أن يفرض وجود قدرة متعالية أو عقل مستقل عن الطبيعة ؟ وأى فائدة فى وضع فرضية من نوع الأسرار أو أى فائدة فى فرض وجود إله عاطل تتحد إرادته بقوانين الطبيعة وتمتزج بضروراتها ؟ ؟ .

يُقتنع بمتانة هذا الدليل لأنه يكرر إلى أن يسلّم به . لكن الحقيقة أنه لا شئ غير طبيعى أكثر من أن يُستغنى عن وجود الله بما يعبرون عنه بالقوانين الطبيعية، اللهم

هل بلغ عقل البشر من السخافة هذا المبلغ ؟ كلا ، لا يكون هذا العقل إلا العقل الذى أوتى من الطبيعة لا من الله العزيز العليم لأن القوانين التى يقولون إنها مغنية عن وجود الله أولى بأن تكون المقتضية لوجود الله ..حتى انه لو لم تكن القوانين فى العالم وكان السائد فيه الفوضى والهرج والمرج لكان لهم بعض المعذرة فى القول بعدم الحاجة إلى وجود الله لدوام تلك الفوضى فى العالم ، لكن إذا رأى المشاهدون المجربون منذ أكثر من عشرة قرون أن فى تركيب العالم قوانين ونظما يسير عليها أفليس من واجبهم أن يسائلوا أنفسهم مَن سن هذه القوانين ؟ أجل ، أنا عارف بأن التفتيش عن واضع تلك القوانين خارج عن موضوع العلم الطبيعى ففيه يُسأل عن الأفعال والآثار ولا يُسأل عن الفاعل المؤثر كما قال المثل التركى « كل العنب ولا تسأل عن كرمه » إلا أن بعض علماء ذلك العلم تعدوا وظائفهم وبحثوا عن واضع تلك القوانين من حيث لا يشعرون ثم حكموا بنفى وجود الواضع قائلين لا حاجة إلى القول بوجوده مادمنا لم نره على طول المشاهدات ـ كما ذكرنا من قبل ـ ومع عدم رؤية واضع القوانين رأوا أن العالم وصل إلى ماوصل إليه من الاستحالات التكملية من معدن إلى نبات إلى حيوان إلى إنسان ، فى ملايين من السنين ، فقالوا لو كان هذا فعل الإله الخالق القادر على كل ما يشاء لفعله فى مدة قصيرة ولم يحتج إلى العمل التدريجى فى المدد الطوال لهذا الحد وإلى إجراء التجارب والتدقيقات الابتدائية ، لأنه يتنافى مع قدرة الله التى تتغلب على كل مانع ولا تتوقف على حصول أى شرط . فعلمنا أن الطبيعة نفسها هى التى تغلبت على المشكلات بفضل تلك العصور الطويلات ، فليس إيضاح لحادثات تتعلق بمنشأ الأرض غير الإيضاح الناشئ من المناسبات الطبيعية بين الأشياء ، ولا حاجة إلى وجود خالق .

وأنا أقول خلاصة أقوالهم بعد الاعتراف بوجود نظم وقوانين وترتيب وتدريج إلى الكمال، فك رابطة هذه الأحوال بأفعال إله خالق ثم ربطها بطبيعة الأشياء ، فهم

يقولون بدلا مما يقوله المؤمنون « كل ذلك فعل ربنا » « كل ذلك فعل الطبيعة» وكان تمام القول منهم « فعل ربنا الطبيعة » إذ يلزمهم أن تكون الطبيعة ربهم حيث أنهم أنفسهم أيضا داخلون فى فعل الطبيعة إلا أن الطبيعة الفاعلة معناها هنا فعل من غير فاعل، لاأن هناك موجودا مسمى بالطبيعة تفعل هذه الأفعال؛ فلهذا لايقولون فعل ربنا الطبيعة ، وإنما مرادهم من فعل الطبيعة أن كل هذه الأفعال حاصلة بنفسها من غير فاعل. فهناك نظم من غير ناظم وهناك قوانين من غير سانّ وهناك ترتيب من غير مرتب وهناك خطط موجهة نحو الكمال من غير واضع وموجِّه كما يتصور أصحاب مذهب التطور فى أنواع الحيوان وهناك سعى وراء غاية وتغلبٌ على المشكلات كما عبروا به هم أنفسهم ، من غير قصد ولا شعور من الساعى المتغلب . فهذه الأحوال التى ذكرناها وأحصيناها لاتكون ، ومحال أن تكون لتضمنها المتناقضات ، ولا يقاس هذا على القول بوجود ما لا حاجة إليه كما ادَّعوا ذلك وقالوا لاحاجة إلى وجود الله مع وجود نظم وقوانين فى وقوع الحادثات الكونية واتفاق إرادة الله مع تلك القوانين ، لأن وجود مالا حاجة إليه من الممكنات لامن المستحيلات ، فالذين ينكرون وجود الله استغناء عنه بالطبيعة يفرون من الممكن الذى هو وجود مالا حاجة إليه إلى المستحيل الباطل وهو وجود هذه الأفعال والآثار من غير وجود فاعلها ، على أن عدم احتياج تلك الأفعال والآثار إلى الفاعل غير مسلم به ألايرى أنهم يلجأون إلى ذكر الفاعل فيقولون فعلتها الطبيعة وإن كانت الطبيعة ممالايصلح أن يكون فاعلا فذاك خطأ آخر منهم وكم لهم من أخطاء.. فأولا تخطوا حدود العلم الطبيعى فتكلموا عن واضع القوانين مع أن ذلك ليس من اختصاص هذا العلم ، وثانيا أن تكلمهم عن واضع القوانين كان من طريق نفى واضعها فجعلوها أفعالا من غير فاعل وآثارا من غير مؤثر وهو قول يناقض نفسه ويناقض مبدأ العلية ، وثالثا أنهم عادوا فذكروا لها فاعلا لايصلح للفاعلية وهو الطبيعة لعدم وجودها لاسيما وأن الفعل مما يتوقف على العلم والحكمة والتدبير فكيف يكون

ذلك فعل الطبيعة التى لاعقل لها ولا وجود[1] .

أما قولهم ما الفائدة فى فرض وجود إله تتفق إرادته مع القوانين الطبيعية وتمتزج بضروراتها ولا تخالفها أصلا فالجواب أن فائدته قضاء حاجة تلك الأفعال التى يسمونها القوانين الطبيعية إلى وجود من سنها وهى قوانين ذلك الإله لاقوانين الطبيعة وليس هذا الإله عاطلا كما زعموه استغناء عن أى فعل له مع وجود قوانين لأن القوانين نفسها فعل الإله تأسيسا وتنفيذا ، ولا يكون اتفاق إرادته مع تلك القوانين محلا للاعتراض لأن من سن القوانين لا يريد أن ينقضها ويخالفها حتى إن ضرورة الاتفاق التى يرونها بين القوانين وإرادات الإله [2] عبارة عن ضرورة اتفاق القوانين مع إرادات واضعها لاعن ضرورة اتفاق إرادته مع القوانين ، لأنها تابعة لإرادة واضعها لا ان إرادة واضع القوانين تابعة للقوانين لأن ذلك محال مستلزم لتقدم الشىء على نفسه ، إلا انهم يعكسون الأمر ويقولون بالباطل ليحدثوا وسيلة الاعتراض على المؤمنين بوجود الله . وما ذكره بعض العلماء الغربيين — وأظنه « أو ليور لوج » مدير جامعة برمنغهام المار الذكر — جوابا عن هذا الاعتراض بأن الإنسان مع كونه حرا فى أفعاله يؤلف بين إرادته وبين القوانين الطبيعية فلا غرابة بالقياس على هذا أن تكون إرادات الله أيضا ملتئمة مع القوانين الطبيعية ، فقياس مع الفارق وليس بجواب حسن لإيهامه أن الله تعالى أيضا يحتاج كالانسان إلى أن يماشى القوانين الطبيعية ويؤلف بين ضروراتها وبين أفعاله الحرة مع أن تلك القوانين من فعله الخاص .

وأما ما يجدونه من المسلك لنفى وجود الإله القادر على كل شىء ، فى طول الزمان

---

[١] والقارىء يجد فيما سبق وفيما يأتى من هذا الكتاب مايقنعه بعدم وجود مايسمونه الطبيعة وعدم قدرتها على الأفعال المعزوة إليها .

[٢] والتى نمسك عن مناقشتهم هنا على وجود هذه الضرورة فى نفس الأمر، ومعناه أننا غير معترفين بكون القوانين الطبيعية قوانين ضرورية مستحيلة التبديل والتغير. ويأتى بحثه فى أمكنة أخرى من الكتاب إن شاء الله .

بملايين من السنين لحصول العالم على ما فيه الآن من الكمال المشهود ، بادعاء التنافى بين وجود القدرة العالية وبين حصول هذه التغيرات التكميلية فى غاية البطء ، فجوابه أن طول الزمان يمكن إسناده إلى حكمة إرادية من القدرة الفاطرة ولكن لا يمكن حصول تلك التغيرات التكميلية بنفسها من غير مؤثر مكمل ولا تكفيه ملايين السنين ولا بلايينها ولا يصير المحال ممكنا بمرور الأزمنة مهما طالت ، وسيجىء فى الفصل الرابع زيادة توضيح لهذه النقطة[1] أما تمثيلهم لمفعول طول الزمان بحصول حفرة فى الحجر من سقوط قطرات الماء عليه بمدة طويلة فمردود بأنه قياس مع الفارق ، لأن هذا الأثر الحاصل مهما ازداد عمقا واتساعا على مر القرون والأعصار ومهما تكثرت أنواعه بوقوع القطرات على أحجار كثيرة فهى آثار بسيطة لا صنعة فيها أصلا ولا شىء مما يدل على الكمال والبداعة ، فهل يشبه هذا بتكون إنسان من الطين ذى حياة وعقل وإرادة ، بمجرد مرور الدهور على الطبيعة العاطلة العمياء ، مع أن تلك الحفرة الحاصلة فى الحجر ليست بمفعول الطبيعة العاطلة أى ليست حاصلة بنفسها من دون فاعل ومؤثر وإنما هى مفعول الضربات التى هى فعل قطرات الماء المتساقطة.

وأما عدم شهادة التجربة التى يستند إليها العلم الحديث بوجود الله وعدم اعتبار هذه المسألة بهذا السبب من المسائل المثبتة إثباتا علميا فجوابنا عليه أولا أن من الخطأ الفاحش قصر امتياز الإثبات العلمى على المسائل الثابتة بالتجربة لأن طريق الإثبات العلمى لا ينحصر فى التجربة والمشاهدة . وحسب الإنسان عقله ليحكم عند أول ما سمع هذا الحديث القائل بأن المثبت إثباتا علميا ينحصر فيما يكون ثابتا بالتجربة الحسية، بأن هذا حديث الجهل لا حديث العلم لأن فيه حطا من كرامة العقل بإسقاط الاستدلال العقلى من حيز الأهمية وقصر الأهمية على التجربة الحسية فلا يقول به إلا أناس عقولهم

[١] عند نقد أقوال الملحد المشهور « بوخنر » وتلميذه إسماعيل أدهم

فى أعينهم وليس لهم وسائط الإدراك غير الحواس .. والذين يقولون منا بذلك القول إنما يقولون لأنهم سمعوا أنه مذهب الغربيين اليوم ومذهب العلم الحديث المثبت فيتكلمون عن ذلك العلم المثبت مالئين أشداقهم باسمه ولا يفكرون فى أن لهم عقولا لم يشاهدوها وإنما حكموا بوجودها من آثارها وليس هـذا إلا استدلالا عقليا منهم ، ولعلهم من ضآلة عقولهم وضآلة ما لعقولهم من الآثار لا يشعرون بوجودها ولا استدلالهم العقلى على وجودها إلا بعد تذكيرهم به ! وإلا فلماذا لا يحكمون بوجود الله من آثاره التى تملأ العالم . حتى إن عقولهم أنفسها داخلة فى آثاره؟ ولم لا يفهمون من استدلالهم العقلى على وجود عقولهم أن العقل من أسباب العلم بل هو أول أسبابه وأول طرق الإثبات ، ولولاه لما أجدت التجربة ولا الإحساس نفعا ؟

وإنى أخشى أن يكون هؤلاء المقلدون منا قد سمعوا أيضا أن ملاحدة الغرب الماديين لا يعترفون بوجود العقل أيضا على أن يكون قوة مخصوصة روحانية بل يردونه إلى حركات المخ المادية كما يتحرك سائر الأعضاء فتفعل فعلاتها ، أخشى أن يكونوا سمعوه فينكروا العقل أيضا اقتداء بأساتذة الإلحاد فى كلتا المسألتين فيعترضوا على تمثيلى أولاهما بأخراها .

ومع ذلك فقد كان الذى ينبغى للمسلمين المتعلمين قبل أن يستسلموا لزعزعة دهمت فى قلوبهم مكان العقيدة التى ورثوها من آبائهم ومكانَ عقولهم التى كانوا يعلمون إلى الآن وجودها ؛ بمجرد سماعهم أن العـلم لا يقرّ مسألة وجود الله ولا مسألة وجود العقل فى الإنسان ، ولا اخالهم ذهبت عقولهم عن رؤوسهم بذلك السماع ... كان الذى ينبغى لهم أن يراجعوا قبل كل شىء عقولهم التى هم محاسبون بها أمام الله والناس ولا يتلقوا الأمور بعقول غيرهم . وفى الحقيقة نحن نسأل أولى الألباب : ماذا قد يكون العلم الذى يطالبنا أهل الثقافة العصرية بإسناد مسألة إثبات وجود الله أو مسألة وجود العقل إليه ؟ فهل هو العلم الحديث القريب العهد من عصرنا المبنى على التجربة والذى تُنسب زعامته

إلى « باكون »[1] ؟ فإذن يتأخر حكم البشر فى مسألتين من أهم المسائل بعد أن خُلق وعُمِّر فى الأرض عمراً طويلا مع من أنجبهم من العلماء والحكماء الذين أسسوا علوما قبل العلم الحديث ونالوا مكانة سامية فى قلوب الناس ... يتأخر حكمهم تأخراً كثيراً مزريا ، وهذا ليس من المعقول فى شىء وإن لم يكن للمعقولية وعدم المعقولية قيمة ذات بال فى نظر العلم الحديث . فإن كان الله الذى خلق كل شىء موجوداً ، وكان أول واجب الإنسان أن يعترف بخالقه لزم أن لا يلبث فى أداء واجبه هذا إلى أواخر العقد الثانى من العصور المتأخرة عن ميلاد سيدنا المسيح . وكم يكون عيباً على الإنسانية أن يعلق رئيس تحرير مجلة الأزهر أمله فى إثبات وجود الله إثباتا مقنعا، بعمليات تحضير الأرواح التى يشتغل بها بعض الغربيين منذ آونة !! وإن لم يكن الله موجودا ولم يوجد فى عاتق البشر حق الخالق بل وُجد هو بنفسه أو أوجدته الطبيعة غير الموجودة ، كان يلزم أن يصدر حكمه فيه أيضا قبل أن يتأخر إلى هذا الزمان . وكذلك مسألة وجود العقل أو عدم وجوده وليس من الإنصاف أن يقال إن البشر لم يقدر على معرفة أي شىء يهمه بصفة كونه نوعا ممتازا بين أنواع الحيوان حتى معرفة وجود عقله الذى هو ميزته الوحيدة ، إن صحت له صفة الامتياز .. لم يقدر لا على معرفة هذا ولا على ذاك قبل أن أدرك عصر العلم الحديث ولم يكن له علم من العلوم يوثق به قبل اكتشاف العلم الحديث المثبت !!

كلا، إن البشر كان فى العصور الخالية ومعه عقله الذى فطره الله عليه وأنه قرر به أقوى معلوماته وأبعدها عن الخطاء ، فقوانين الهندسة والمنطق التى هى من مقررات العقل لا شك فى أنها أقوى من قوانين العلم الطبيعى المسمى بالعلم الحديث المثبت .

---

[١] الذى هو القائل أيضا : « علم الطبيعة إذا رشف بأطراف الشفاه أبعد عن الله وإذا شرب عبا أوصل إليه » .

قال « أميل سسه » : « على الرغم من رقى العلم فى مطالعة الطبيعة فإنه لم يثبت كون القوانين الطبيعية قوانين ضرورية هندسية » وهذا لأن قوانين العلم الطبيعى مبنية على التجارب والمشاهـدات والأحكام المستفادة من التجربة والمشاهدة واقعات جزئية إن ارتقت بفضل اطرادها إلى درجة الـكلية والقانونية فلا ترتقى إلى درجة الضرورة القاضية باستحالة نقائضها ، بخلاف قوانين الهنـدسة والمنطق المبنية على حكم العقل المؤيد ببرهانه فيكون كليا وضروريا من أول صدوره . وهـذا الفرق هو الذى يجعل الدليل العقلى المنطقى أفضل وأقوى من الدليل التجربى بالرغم من اعتقاد الجهلاء المقلدين عكس ذلك . قال العالم الـكبير الفرنسى « هانرى بووانـكاريه » فى كتابه « العـلم والفرضية » : «إن للتجربة دورا هاما فى تكون الهندسة لـكنه من الضلال أن يفهم من هـذا القول كون الهندسة علما تجربيا إذ لو كانت الهندسة علما تجربيا كانت علما تخمينيا ووقتيا .» وقد نقلت كلام « بووانكاريه » هذا فى الفصل الأول وقلت بعده إن هذا النص من رجل مثله فى العلم قاض على مزاعم المستخفين بالأدلة العقلية والعلوم المبنية على العقل ، إذ يظهر من هـذا أن قطعية الهندسة قطعية غير وقتية ناشئة من كونها علما عقليا ولهـذا العالم الـكبير نص آخر فى نفس الـكتاب جدير بأن يفتح عيون المصريين منا المستخفين بالمنطق الصورى [1] الغافلين عن كون هذا المنطق هو المنطق الأصلى الذى يمتاز بين العلوم بكون قوانينه ضرورية لاتقبل التغيير مثل القوانين الرياضية . وهـذا نصه : « ان الرياضيين لايدرسون الأشياء وإنما يدرسون المناسبات بين الأشياء وهم مختارون من أجل ذلك فى إقامة أشياء أخرى مقام التى وضعوها موضع الدرس بشرط أن لا تتبدل المناسبات الـكائنة بين الأشياء الأولى ، فالمـادة لا تهم

---

[١] منهم الدكتور هيكل باشا الذى نقلت قوله بصدد هـذا الاستخفاف (١٠٥ — ١٥٢ الجزء الأول) والأستاذ فريد وجدى المنقول قوله (١٢١ جزء أول) .

الرياضيين وإنما تهمهم الصورة » والمفهوم جليا من هـذا القول أن منشأ الضرورة والقطعية من الطراز الأول فى العلوم الرياضية كونها علوما صورية .

فإن قلت إذا لم تكن مسائل العلوم المبنية على التجربة فى المرتبة الأولى من القطعية فلم هذا الاعتناء بالتجارب فى العلم الطبيعى ؟ وهل هـذا الاعتناء يقع عبثا بعد تحقق فوائد المسلك التجربى فى كثرة الإنتاج والإثمار المؤدية إلى رقى هـذا العلم فى الأزمنة الأخيرة ؟

قلت لا نزاع فى نفع التجربة واحتياج العقل إلى مساعدتها فى اكتساب وتوثيق المعلومات التى لا يصل إليها بنفسه فى ساحة الماديات والجزئيات ، بواسطة الحواس . ولما كان العلم الطبيعى علم المادة وما يلازمها من متعلقات الحواس كان احتياج العقل فى ضبط الحادثات والواقعات الجزئية إلى التجربة أمراً طبيعيا وكان اشتغال هذا العـــلم وإنتاجه بالتجربة أكثر . ومع ذلك لا يجوز للعاقل المتوغل فى الطبيعيات والماديات أن يغرق فيهـا وينسى وظائف العقل المحض وامتيازاته فى إدراك الـكليات ووضع القوانين لا سيما فى إدراك ما لا يتنزل إلى ساحة المادية . ومسألة وجود الله لا تنقاد للتجربة وتأبى النزول بساحتها من ناحيتين الأولى أن الله تعالى ليس من الماديات ، والثانية انا نحن المسلمين مع كوننا لا نتردد بين الإيمان بالإله وبين القول بالحلول والاتحاد مثل فلاسفة الغرب الحاضرين بل نجزم بالإله الفرد ونعتبر لفظة الجلالة من الأعلام الشخصية ... مع هذا لا نحدد الله تعالى بالمشخصات كما نحدد سائر الأعلام الشخصية كزيد وعمرو وإنما نعرفه ونعرّفه بوجـه كلى أعنى به واجب الوجود وإن كان تعريفا رسميا لا حديا إذ لا يمكن تعريفه حديا لتوقفه على العلم بحقيقته ولـكونه تعالى لا يقبل الاندراج تحت كلى يكون ذاتيا له لاستلزامه التركب فيـه ولو من الأجزاء الذهنية . فواجب الوجود الذى نعترف بوجوده ونريد إثباته ضـد منكريه كلى يمكن فرض صدقه على كثيرين بمجرد النظر إلى مفهومه كما هو تعريف

الـكلى فى المنطق ، لـكنه كلى يجب انحصاره فى فرد واحد بالنظر إلى دليل التوحيد بعد دليل إثبات الواجب الذى هو كلى يمكن فرض صدقه على كثيرين عند قطع النظر عن دليل التوحيد . فإذا أردنا إثبات وجود الله نثبت وجود هـذا الـكلى أى نثبت وجود واجب الوجود كائنا من كان ذلك الواجب الوجود ونقيم الدليل على أنه لا يمكن وجود العالم الذى هو عبارة عن مجموعة مركبة من الموجودات الممكنة الوجود المحتاجة إلى الإيجاد ، إلا بوجود من يجب وجوده ولا يحتاج إلى موجد يوجده، كائنا من كان هذا الواجب الوجود . وإثباتُ وجود كلى من الـكليات من اختصاص العقل المحض الذى لا يحتاج فيه إلى توسط التجربة والحواس ، بل لا يمكن توسطهما فى هذه الحالة لعدم إمكان تجربة الـكلى بكليته ولارؤيته لعدم وجود الـكلى فى الخارج مستقلا عن وجود أفراده ، فماذا نجرب إذن فى مسألتنا وماذا نرى؟ فإذا أردنا رؤية واجب الوجود الذى نثبته بصدد إثبات وجودالله فالـكلى لا يُرَى وإن أردنا رؤية الفرد الذى ينحصر فيه هـذا الـكلى أو إراءته لمن ينكره فنحن المثبتين لم نحدد شخص هذا الفرد حتى نطالب أنفسنا برؤيته أو يطالبنا غيرنا بإراءته ، بل اكتفينا بإثبات وجوده فى ضمن إثبات وجود الواجب الـكلى إذ الـكلى لا بدله من أفراد يتحقق وجوده فى الخارج بوجودها، فإن لم يوجد له أفراد فلا أقل من وجود فرد كما فى مسألتنا . فليُفهم هـذا المقام حق الفهم ولتفهم معه جهالة الذين قالوا ــ مع الأستاذ فرح أنطون مناظر الشيخ محمد عبده ــ إن وجود الله غير معقول لـكونه غير منظور لأن المعقول لايلزم أن يكون منظورا بل يجب أن يكون غير منظور لـكون المعقولات كليات لا تتعلق بها الحواس الظاهرة .

فعلماء الإسلام المتكلمون المستفيدون من فلسفة اليونان المختارون من قواعدها ما هو جدير بالاختيار أحسنوا جد الإحسان فى وضع مسألة وجود الله حيث جعلوها مسألة وجود موجود يكون وجوده واجبا ضروريا وعدم وجوده مستلزما للتناقض

المحال فى كل مرحلة من مرحلتى الإثبات ، كائناً من كان ذلك الموجود الواجب الوجود المستحيل العدم . وهـذا الوضع فى أول مرماه يقضى على أساس الشك فى وجود الله المسلط على أذهان المصريين المتشبعين بعلوم الغرب الحديثـة لأن مسألة وجود الله مسألة حاجة هـذا العالم الموجود المتغير المفهوم من تغيره أى كونه محلا للحوادث مستحيلَ الخلو عنها أنه أيضا حادث مسبوق بالعدم ، والمفهوم منه أنه غير ضرورى الوجود . فمسألة وجود الله مسألة حاجة هذه الموجودات غيرِ ضرورية الوجود ، إلى موجود آخر يوجدها ويكون هو نفسه ضروريَّ الوجود غيرَ محتاج إلى الموجد لـكون الوجود أزليا له غير مسبوق بالعدم .

فهذا الموجود الذى يجب له الوجود أزلا وأبدا ويستحيل عليـه العدم ، نحن مضطرون إلى الاعتراف به ليكون أساس الوجود لـكل ما عداه من هذه الموجودات العالمية التى لا ضرورة لوجودها رغم كونها موجودة مشهودة وإنما الضرورة فى وجود ذلك الموجود الآخر غير المشهود وفى دلالة هذه الموجودات المشهودات على وجوده . فلله در العلماء المتقدمين الذين استيقنوا أولا وجود العالم حين لم يستيقنه « كانت » كبير فلاسفة الغرب وأتباعه الفكريون القائلون بأن العالم محصول إدرا كنا[1] . ثم نظروا أى العلماء المتقدمون المعترفون بوجود العالم مستقلا عن إدرا كنا ، فى عدم كون الوجود ضروريا له ضرورة ذاتية بمعنى أنه لا يلزم محال عقلى كالتناقض لو كان هذا العالم الموجود غير موجود كما لزم التناقض المحال لو لم يكن موجد العالم موجودا ، فاستيقنوا منه عدم وجود هذا العالم من نفسه واستيقنوا منه حاجته إلى موجد ومنها كونَ هذا الموجد غير محتاج إلى موجد آخر بأن يكون موجودا أزليا واجب الوجود مستحيل العدم على خلاف وجود العالم الذى هو أثر إيجاده ، لئلا يلزم التسلسل

[١] وقد ذكرنا أن كانت لم ينجح فى إثبات الوجود المتيقن لهذا المحصول .

فى الموجدات المحتاجة إلى الإيجاد . فهذا الموجود الأزلى الواجب الوجود هو الله الذى لا نعرف منه إلا وجوب وجوده مع اتصافه بجميع صفات الكمال وتنزهه عن جميع سمات النقص اللازمين لأن يكون أهلا لإيجاد هذا العالم العظيم المنتظم .

لله درهم رغم معالى هيكل باشا الذى قال عنهم (راجع ١٠٤ جزء أول) « أفتوا قرونا منذ القرن العباسى » لله درهم حكموا بحاجة وجود العالم إلى وجود الله قبل تبين عظمة هذا العالم وسعة حدوده فوق ما كان يتصور علماء الهيأة اليونانيون بكثير ، تلك العظمة وتلك السعة اللتين لابد أن يزداد بازديادهما تبين الحاجة إلى وجود صانعه الأعظم ولا يقال إن الإدراكات الأخيرة التى تكاد تبلغ من عظمة الكون وسعة حدوده وكثرة ما احتواه من الوجودات والمنظومات التى منظومتنا الشمسية أقل من أن تكون واحدة من ملايينها أو بلايينها ، مبلغ القول بعدم تناهيه ؛ تسوق بعض العقول إلى فكرة استغناء العالم عن الصانع كأنه لا يكفى لإيجاد هذه الكائنات اللامتناهية حتى قدرة الله فيحصل الاضطرار إلى الحكم بأنها موجودة من غير إيجاد ... لأنى أقول: سرعان مانسيتم مسألة الرجحان من غير مرجح الذى عُنينا بإبطاله ولزومه لوجود أى موجود ممكن من غير إيجاد . نعم غير المتناهى يلزم أن يكون غير مقدور وكل ماخلقه الله متناه بالفعل أى متناه ما وجد منه فعلا وإن كان غير متناه مع ما سيوجد وسوف يوجد منه لكنه يلازمه التناهى فى كل مرحلة من مراحل الخلق والإيجاد فى المستقبل أيضا . أما كون الموجودات العالمية الحاضرة المستعصية من كثرتها على الإحصاء غيرَ متناهية بالفعل فباطل قطعا يبطله برهان التطبيق القائم على إبطال التسلسل وأشد منه بطلانا كون عالم الممكنات التى لا ضرورة فى وجودها وعدمها ، فى غنًى عن المُوجِد على تقدير عدم التناهى لمحتوياته . ويؤيد بطلان وجود غير المتناهى فعلا ما قاله « رونووى يه » مؤسس الفلسفة الانتقادية الجديدة : « إن كل عدد من

الموجودات فى الخارج يمكن ضم عدد آخر إليه فى الذهن » فيلزم من هـذا أن يكون كل ما فرض أو بالأصح كل ما يظن غير متناه فى الخارج متناهياً ، لقبوله الزيادة عليه .

لله در عقول اخترقت بنورها غياهب الغيب فآمنت به فوق إيمانها بالشهادة حيث جعلت لوجوده من الوجوب والضرورة ما لم يجعله لوجودها فانطبق على أصحاب هـذه العقول مدح القرآن بقوله (هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب) حين توقفت عقولٌ كتب لذويها الحرمان من هداية الله ، فى إحدى مرحلة من مراحل التفكير التى كانت لعقول المهديين وسائطَ الوصول إلى ربهم . فبعض العقول المحرومة توقفت فى مرحلة الاعتراف بوجود العـالم فى خارج الأذهان كما عرفت من مذهب « هيوم » مؤسس الحسبانية الأخيرة و « كانت » القائل فى وجود العالم إنه محصول إدراكنا الذى هو محصور فى أذهاننا والذى ليس من حقه الحـكم بوجود أشياء فى الخارج عن الأذهان حكما علميا مدعما بالتجربة ولذا قال «إننا نعرف الشؤون ولا نعرف ذا الشؤون فإدراك الخارج عن الذهن شأن من الشؤون الذهنية نعرفـه لـكونه عبارة عن التمثل الحاصل فى الذهن ولا نعرف الخارج المدرك لـكونه خارجا عن الذهن» . وأنت تعرف أن إنكار معرفة ذى الشأن أى الخارج المدرَك لحـد عدم معرفة انه موجود إنـكارٌ لمعرفة الشأن أيضا أى الإدراك نفسِه إذلا إدراك من غير وجود المدرَك .

أما التمزىُ بوجود المدرَك فى الذهن مع الإدراك وكونه متعلَّقَه ومصححه من غير وجوده فى الخارج، فغير مجد لأن الإنسان يرى الأعيان الخارجية ويدركها لا على أنها تمثلات ذهنية بل أعيان خارجية، وإلا فليس ما يعتبره الإدراك إدراكا ولا ما يعتبره الرؤية رؤية. ومنشأ إشكال الأمر على الفيلسوف عجز البشر عن معرفة سر خلق الله الرؤية فى أصحاب البصر وكيفية انقلاب هذه الحادثة الجسمانية حادثةً روحانية هى الإدراك كما سيجىء فى الفصل الآتى ، فالإنسان يرى الأشياء بعينها ولا يدرى كيف يراها كما أنه يدركها بعقله ولا يدرى كيف يدرك . وقد سبق ذكره فى فصل النظر فى الفلسفة الحسبانية .

وبعض العقول المحرومة توقفت فى مرحلة إدراك حاجة الكائنات العالمية إلى مكوِّن، مجيزةً له التكوّن بنفسها وطبيعتها . وأصحاب هذا النوع من العقل هم ملاحدة الماديين الذين تختلف عقولنا نحن المؤمنين بالله عن عقولهم اختلافا تاما على طرفى نقيض . فحسبنا وحسب ذي العقل والبصر عندنا معرفة النفس ورؤية الشمس والقمر والنجوم والجبال والسحاب والبحر والنهر والليل والنهار والفواكه والأزهار والأسماك والأطيار والصيف والشتاء والحياة والموت والرعد البرق والشرق والغرب والضياء والظلام والصحة والسقام والسكون والرياح والحِسان والقباح ... حسبنا كلٌّ من ذلك لمعرفة وجود الله معرفة لا تقل من أن تكون بديهية . ومعنى هذه البداهة وضوح لزوم التناقض لو لم يكن الله موجوداً مع وجود هذه الأشياء المحتاجة إلى الإيجاد . أما حاجتها إلى الإيجاد المفهومة من عدم كون الوجود ضروريا لها ضرورةً ناشئة من نفسها ، فنتصورها بأن أى جزء من أجزاء هذا العالم صغيرَها وكبيرها بل كلَّها المجموع لا مانع من فرض عدم وجوده يجعل هذا الفرض محالا عقليا . ولا تقل كيف يفرض عدم وجود العالم الموجود ، لأنا لا نقول عنه إنه غير موجود ، وإنما نقول لا مانع من فرض عدم وجوده بدل وجوده الواقع . ومثله يسمى فى اصطلاح علم الكلام «ممكنا» بالإمكان الخاص أى مسلوب الضرورة عن وجوده وعن عدمه فيستوى الوجود والعدم بالنسبة إليه ولاشك أن ما سوى الله الذى نسميه العالم ويقبل التغير والتطور ، قابل أيضا لفرض عدم الوجود بالمرة . ولهذا لا نتصور لله الحركة التى هى التحول من حال إلى حال ونراها متنافية مع وجوب وجوده . وليس العالم كذلك واجب الوجود أى موجودا من غير موجِد فلو وجد بنفسه كان ذلك رجحانا من غير مرجح أى تناقضا.

وقد عنينا فى عدة أمكنة من هذا الكتاب بمسألة الرجحان من غير مرجح

وبالالتفات إلى شدة اتصالها بمسألة إثبات وجود الله لحدّ أن الشك والتردد فى الاعتراف بوجوده إنما يكون منشأهما جهالةَ الشاكّين وقصور أفهامهم عن الإحاطة بما فى الرجحان بلا مرجح من التناقض ، ومن هذا يصير الشك فى وجود الله على معنى استغناء هذه الكائنات عن إيجاده ، بمنزلة الشك فى بطلان التناقض .

والبعض الثالث من العقول المحرومة من توفيق الله توقف فى لزوم كون موجد العالم موجوداً واجب الوجود أى موجوداً أعلى ليس من طراز سائر الموجودات المحتاج وجودها إلى الإيجاد وإن لم يتوقف فى مرحلة الاعتراف بأن وجود كل كائن فى العالم ناشئ من كائن آخر يتقدمه فى الوجود ، ومعناه أن أصحاب هذا النوع من العقول ـ وفيهم الفيلسوف « كانت » المتوقف فى المرحلة الأولى أيضا ـ يسلمون بأن لكل كائن فى العالم سبباً مع القول بجواز أن يكون للسبب أيضا سبب ولسبب السبب سبب من غير أن يكون حتما لسلسلة الأسباب أن تنتهى إلى سبب أول لا سبب له لكونه غير محتاج فى وجود إلى موجود آخر يتقدمه ، بل موجوداً بنفسه واجب الوجود . وهذه الطائفة المحرومة هم الذين يشكّون فى بطلان التسلسل المعروف ببطلانه عند العقلاء لاسيما تسلسل العلل أى الذين خفى على عقولهم عدم وجود السبب بالمرة حتى ولا وجود سبب واحد فى سلسلة الأسباب التى لا نهاية لاستناد بعضها إلى بعض . ومن الأسف أن الشيخ محمد عبده من هؤلاء الشذاذ الذين ينكرون بطلان التسلسل فيخيل إليهم أن كل كائن فى العالم يجد علة كيانه فى صورة تسلسل العلل ، مع أن هذا التسلسل عبارة عن منظومة سراب لا يجد فيه وارده شيئا غير الضلال عن طريق وجدان العلة الأولى . وقد نبهنا فى غير هذا المكان من الكتاب إلى أن من ينكر بطلان تسلسل العلل يعجز عن إثبات وجود الله[1] كمنكر بطلان الرجحان من غير مرجح ، وإثباته يتوقف

---

[١] وكل من الفيلسوف « كانت » والشيخ محمد عبده يعد من العاجزين عن إثبات وجود الله ولا يبلغ فى الإيمان بالله مبلغ العالم المستدل مهما صح إيمانهما به كإيمان المقلد . وهذا لغفلتهما عن أن فى تسلسل العلل الذى لم يعترفا ببطلانه غنى عن القول بوجود الله .

على رؤية البطلان المستتر فى كل من الأمرين ذلك البطلان الذى شرحناه غير مرة وأوضحناه بأمثلة . وكتابنا هذا يدور فى معظم الباب الأول منه على محور التفكير والتنقيب والتعقيب فى مسائل معدودة هن أسس الزيغ والانحراف والانصراف للمتعلم العصرى :

(١) ضلال متأصل فى الأذهان بانتشار المذهب التجربى وبناء العلم عليه بعد « باكون » الإنكليزى و « كانت » الألمانى ورواج هذا المذهب فى الغرب وطروء الشك على العقائد الدينية بتطبيق المذهب التجربى من طريق الفلسفة الوضعية « بوزيتيويزم » على تلك العقائد ورواج التقليد فى الشرق لكل ما أتى من الغرب .. ضلال المستخفين بدولة العقل والمنطق وشمولِ سلطانهما حتّى على التجربة أيضا .

(٢) ضلال عدم رؤية التناقض فى مذهب الإلحاد المبنى على تجويز استغناء العالم عن الموجد المعبَّر عن هذا الاستغناء فى لسان علمائنا بالرجحان من غير مرجح المعنِىّ ببطلانه لتضمنه التناقض .

(٣) ضلال الشك فى بطلان تسلسل العلل . فقد استأصلتُ بحمد الله جذور المذهب الفلسفى الذى يحتكم فى إثبات كل مطلب إلى التجربة ولا يعتد بالأدلة العقلية المنطقية. فالقارئ البصير يقتنع بعد مطالعة كتابى هذا إن شاء الله بتفوق الأدلة العقلية المستجمعة لشرائطها وبسلامتها الأبدية عن الانتقاض ؛ وأوضحت بطلان الرجحان من غير مرجح ؛ وأثبتُّ بطلان التسلسل وجلّيته بأمثلة تقرب بطلانه إلى الأذهان ودافعتُ عن برهانى التطبيق والتضايف اللذين اعتمد عليهما علماء الكلام فى إبطال التسلسل ، كل ذلك لإثبات وجود الله الذى هو عبارة عن إثبات موجود واجب الوجود لبناء فلسفة وجود العالم أى الوجودات غير واجبة الوجود على وجود ذلك الموجود عز وجل .

فنحن نثبت وجود الله بإثبات وجود من يجب وجوده مطلقا أى كائنا من كان

ذلك الذى يجب وجوده لتستند إليــه الموجودات التى لا يجب وجودها وهى جميع الـكائنات المسمى بالعالم. ثم نثبت بدليل التوحيد أن واجب الوجود لا يكون إلاواحدا كائنا من كان هـذا الواحد أيضا . ولا نطالَب فى أى واحد من الإثباتين بإراءة ذات الواجب الواحد التى لا نعرفها ولا ندعى أننا نعرفها وإنما نعرف أنها موجودة وأنها واحدة لايمكن أن يكون لها ثانية ، لأن هذين الأمرين هما اللذان يضطرنا إلى الاعتراف بهما دليل كل من المطلبين أعنى وجود الواجب الوجود الكلى وعدم وجود ثان لفرده الواحد ، والضرورات تقدر بقدرها . وقد أثبتنا كلا من المطلبين فى هـذا الـكتاب بدليليهما العقليين . أما إثباتهما بالتجربة والمشاهدة الحسية فلا إمكان لتجربة وجود الـكلى ولاالفرد الواحد منه غير المعين ، من حيث انه كلى أو فرد واحد منه غير معين، بالمشاهدة الحسية كما ذكرنا ، ولا لتجربة عدم وجود فرد آخر لهذا الـكلى غير فرده الوحيد ، إذ المنفى لا يجرب ولا يُرى . نذكر لـما قلنا مثالا بسيطا وهو أنك لو رأيت كتابا مخطوطا بخط لم يتغير نسقه من أوله إلى آخره فقد صح لك أن تحكم بأن له كاتبا وأنه لم يشاركه غيره فى كتابته ، تحكم بهذا وإن كنت لا تعرف ذلك الـكاتب بعينه ولم تره حين يكتب ، ولا يصح لأحد أن يقول لك كيف تحكم بأن له كاتبا وأنه كتبه وحده ، ما دمت لم تره ولم تر أنه لم يشاركه غيره فى كتابته وما دمت لا تستطيع إراءة ذلك الـكاتب الواحد لمن يسألك عنه[1] .

---

[١] لا يجوز أن يفهم مما كتبنا فى هذا المقام أننا ننـكر إمكان رؤية الله مع أن ذلك مذهب المعتزلة لا مذهب أهل السنة الذين قالوا كون الشئ موجودا يكفى فى إمكان رؤيته . لـكن الذى نريد أن نقوله هنا أننا لا نطالَب فى مقام إثبات وجود الله من طريق إثبات وجود من يجب وجوده مطلقا بإراءة هذا المطلق لأن المطلق لا يرى ولا الفرد غـير المعين . نعم يمكن رؤيةالواحد المعين الذى ينصرف إليه ذلك المطلق وهو الله ، لـكن إمكان رؤيته لا يستلزم وقوعها ، فلا نطالب بإراءته أيضا . وأول شرط لوقوع الرؤية أن يأذن الله به ، فإن كان الله لا يريد أن نراه =

وإنى لا أظن ولا أرجو من القارئ الفطن أن لا يعد إثبات وجود الله هكذا مقنعا كل الإقناع ولا مزيلا لـكل شك يحوم حول هذا المطلب ، أو بالأصح كافيا لتجلية هذه الحقيقة المعظمة فى أعين الناظرين ، وذلك بسبب توسط المراحل التى أشرنا إليها وذكرنا توقف بعض العقول فى بعض منها ، دون الوصول إلى الحقيقة المطلوبة وإن وصفناها بأنها عقول محرومة من توفيق الله ، فهل يضر بانجلاء الحقيقة للعقول السليمة مجردةً من كل شك أن يتوسط بين الوصول إليها وبين العقول مراحل الانتقال؟

أقول : لا!. ليست العمدة فى ضمان حصول العقل إلى استيقان أى حقيقة أن يتناولها ويتقبلها مباشرة ، بأن لا تكون بينه وبينها وسائط ومراحل ، وإنما العمدة فى ضمان الحصول على استيقان أمر إذا كانت هناك وسائط ومراحل أن لا يفارق اليقينُ العقلَ فى كل مرحلة وفى كل انتقال منها إلى مرحلة أخرى ، بأن يكون بينها تلازم عقلى يربط بعضها ببعض ويجعلها مستحيلة الانفكاك. فالعبرة إذن بصحة المراحل فى نفسها وقوة الرابطة بينها لا بعدم وجود المراحل والوسائط فى البين بالمرة . ولا تخلو الحقائق البرهانية من هذه المراحل ولا يخل وجودها بقيمة استيقانها . وإنما يزيد فى شرف العقول التى استيقنتها . قال الفيلسوف الـكبير « ليبنتز » : « اليقين البرهانى عبارة عن اليقين البديهى الذى ينطبق على الرابطة بين قضايا متعددة بدلا من انطباقه على حقيقة منفردة » ص ٧٤ « المطالب والمذاهب » .

= فى الدنيا فلا يكون فى استطاعتنا أن نراه ، ولا يلزم من هذا البتة أن لا يكون موجودا . ولو رأينا شيئا على أنه الله ـ كما ينتظره رئيس تحرير « مجلة الأزهر » من البحوث النفسية التى يقوم بها بعض الغربيين فيعلق الأستاذ رئيس التحرير أمله الوحيد فى إثبات وجود الله فى صورة قطعية، بتلك البحوث المبنية على تجارب حسية ـ فمن يضمن لنا أنه الله الذى ننشده؟ إذ لا تكفل أى تجربة وأى رؤية أن يكون ما أثبتت وجوده واجب الوجوب أى الله لأن التجربة الحسية وإن دلت على وجود ما ثبت بها فلا تدل على وجوب وجوده كما اعترف به أصحاب مذهب التجربة أيضا ، وسيجئ نص « استوارت ميل » عليه.

بقى سؤال وهو أن وجود العالم الممكن الوجود هوالذى يضطرنا إلى القول بوجود الله على ما يفهم من البيان السابق فلولاه ما بقيت الحاجة إلى القول بوجود موجود واجب الوجود وهو الله ، ومعناه أنه لا يمكن فرض عدم وجود الواجب تعالى مع وجود العالم ويمكن فرض عدمهما معا وهذا ينافى وجوب وجود الله ، وبعبارة أخرى يكون وجوبه لغيره أى للعالم لا لذاته ، وبعبارة أخرى ثانية يتوقف وجوب وجوده على وجود العالم وقدكان وجود العالم متوقفا على وجود من يجب وجوده فهذا دور .

والجواب أن وجود الله واجب لذاته لا لوجود العالم لكنا عرفنا وجوبه لذاته من وجود العالم فلو لم يكن العالم لم نكن نعرف وجود الله ولا وجوب وجوده لذاته ، فالمتوقف على وجود العالم هو هذه المعرفة أى معرفة وجوب وجود الله لا وجوب وجوده نفسه ، فلا دور .

نعود إلى ما كنا فيه . ومما قرر عليه البشر بعقله فى العصور القديمة :

المبادئ الأولى الذهنيـة

مثل مبدأ التناقض ومبدأ العلية الذى استندنا إليه فى دليل إثبات وجود الله[1] فهذه المبادئ التى هى دعائم المعارف البشرية والتى لا شىء عند الإنسان من المعلومات يفوقها قوة ويقينا ، من مقررات العقل المحض . والتعبير عنها بالمبادئ الأولى ليس لكونها مثبتة ومتبينة قبل سائر الحقائق قبلية زمانية ، بل لكونها قواعد عالية

---

[١] فكل أحد يعرف ويشترك فى معرفته العالم والجاهل أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، فلا تكون قضيتا زيد فى الدار الفلانية فى الساعة الفلانية ، وليس زيد فى تلك الدار فى تلك الساعة صادقتين معا ولا كاذبتين معا لأن فى صدقهما اجتماع النقيضين وفى كذبهما ارتفاع النقيضين وكلاهما محال. هذا مثال مبدأ التناقض وله شروط مذكورة فى المنطق . والنقيضان غير الضدين اللذين لا يجتمعان ولكنهما يرتفعان . ومبدأ العلية أن كل حادث فله علة . وقد سبق فى الفصل الأول . والمبادئ أنواع وأقسام لا تعنينا فى هذا الكتاب .

وتأمينات نهائية لجميع الحقائق وهى أعمدة المعلومات العقلية الضرورية التى يستحيل خلافها . ولما أن موقع هـذه المبادئ فى الذهن فوق كل مناقشة ، فالاعتراض عليها يعدّ هذيانا وغرابة تختص بالمجانين .

نعم إنه، بعد إجماع علماء الغرب على أهمية هـذه المبادئ وعلوّ مرتبتها اليقينية ، ادّعى بعض منهم ـ وهو الفيلسوف « لوك » ـ عند التفتيش عن منشأها أنها مبنية على التجربة والاختبار . ورد عليه بأنا نعتقد هـذه المبادئ مع وصف مضاعف كالـكلية والوجوب ، فـكيف نجعلها مشتقة من التجربة التى لا يكون الثابت بها إلا جزئيا وممكنا . فالإحساس والمعاينة يرينا الشيء كذا فى زمان معين ومكان معين ولا ينبئنا أنه كذا فى جميع الأزمنة والأمـكنة ، ويبين لنا أنه كذا لا غير لـكن لا يبين لنا أنه يجب أن يكون كذا ولا يمكن خلافه . وهو الفارق بين الحقائق النظرية العقلية كما قلنا غير مرة وبين الحقائق الثابتة بالتجربة . وهذا المذهب المردود فى المبادئ الأولى الذى هو فى معنى إنـكارها يسمى المذهب الاختبارى الخام .

وكر بعض القائلين بابتناء هذه المبادئ على التجربة وهو «استوارت ميل» المنطق الشهير فادعى ابتناءها على تداعى التجارب . فالتجارب الجزئية تـكتسب بتداعيها وتواليها كلية . أما الوجوب فلم يجترئ الفيلسوف نفسه أيضا على إدعاء حصوله بالتداعى كما يقول فى منطقه المعروف : « إنه وإن كانت لدينا تداعيات غير محلولة بعدُ فلا يوجد تداعٍ غيرُ قابل للانحلال . وقد كان اقتُنع بناء على تجارب مكررة فى أزمنة طويلة بأن لون الطائر Le Cigne لا يكون إلا أبيض ، فبعد اكتشاف أوستراليا تبين بطلان ذلك الاقتناع . فمن هذا لا يرى « استوارت ميل » الوجوب والضرورة فى أى مسألة تثبت بالتجربة ، لأنه مهما كبر عدد التجارب الواقعة فى جميع أزمنة الماضى فليس بشيء إزاء عدد الحالات غير المتناهية التى يحتفظ بها المستقبل احتياطا . والقول بأنه لاسبب داعياً على أن لا تـكون حالات المستقبل طبق الماضى مؤيِّدةً للتجارب السابقة

خروج عن دائرة التجربة وإقامة مبدأ آخر مقامها » أى مبدأ الاستدلال العقلى . أقول ولو أجيز هذا الخروج لما كفى أيضا فى إثبات الوجوب فى المستقبل لما وقع فى الماضى على الاطراد ، لأن عدم المانع إنما يدل على إمكان الوقوع لا على الوقوع فضلا بله وجوب الوقوع . ثم إن هذا الفيلسوف المصرّ على ابتناء المبادئ الأولى على تداعى التجارب ، لا يستثنيها عما يمكن أن يطرأ على المجربات فى المستقبل من الانحلال ، ويُغرب فيقول : « إن من الممكن أن يوجد فى هذا الكون الذى لا يحد حد لوسعته ، محل لا تمشى فيه هذه المبادئ أو يأتى علينا زمان كذلك » فلا يستحيل اجتماع النقيضين مثلا فى ذلك المكان أو ذلك الزمان !.

ورُد على مذهب التداعى بأنه لو كانت المبادئ الأولى متكونة على التدريج من تداعى التجارب المحسوسة وتراكمها لزم أن توجد فى البهائم أيضا لأنها تشاركنا فى الإحساس بل هو أقوى فيها منه فينا، ولزم أيضا أن تتناسب قوتها وسلطتها فى الإنسان مع كثرة السن وقلتها مع أن درجة الاعتقاد بشأن المبادئ واحدة فى الشباب والشيب فلا تزيد التجارب المتراكمة فى قيمتها ولا تنقص .

وقال «اسپنسر» ردًّا عليه « إنه لو كان جميع مايملكه الإنسان عبارة عن القابلية الانفعالية لأخذ الانطباعات فلماذا لا يقبل الفرس مثلا نفس التربية التى يأخذها الإنسان ؟ فالنفس الناطقة ما هى بلوح أملس ولا محصول التجربة الشخصية والفردية العادى بل تعلُّمها شيئا من التجربة إنما هو بفضل قوة تنسيق التجارب الموجودة فيها سلفا . فالمبادئ عند « اسپنسر » فطرية فى الفرد ولكنها متوارثة من العرق ومكتسبة فيه . فهى على مذهبه أيضا اختبارية .

ورد على « اسپنسر » بأن كلامه فى نقض أقوال سلفه الاختباريين كاف فى نقض مذهبه أيضا ، لأن مذهبه ليس إلا طرد الإشكال إلى أعماق الماضى . وما دامت النفس

الناطقة لا تظهر فيها قوة تنسيق التجارب على تقدير كونها لوحاً أملس فالذى يمتنع للفرد يلزم أن يكون ممتنعا للنوع أيضا .

فالحاصل أن المذهب الاختبارى لا يمكن تصحيحه فى أى مرتبة من مراتبه المعدّلة، فأصحابه يؤمنون بأن العقل يتولد من التجارب والحال أن التجارب لو انضمت إلى التجارب والعصور إلى العصور فلا يتحصل منه شيء ، إذ الزمان لا يلد شيئا من نفسه وإنما يأتى بتجارب محتاجة إلى التنسيق والتنظيم ولا يُحدث قابليةَ تنظيمها أبدا. فالعالَم على المذهب التجربى مجموعة حادثات وسلسلة إحساسات لا تناسب بينها ولا تلازم . ومن غليظ الأوهام أن يظن كون التجربة تجعلنا فى ارتباط مباشر مع الأشياء ونِسَبها الصحيحة، فإنما ندرك بها الظواهر والشؤون غير المنظمة وغير المرتبطة بعضها ببعض. ومع هذا فإن كنا نفرض أن هذا العالم معقول وأن فيه قوانين وانسجاما كليا ثابتا ونعتقد ذلك فإن هذا الفرض وهذا الاعتقاد لا يأتينا من التجربة بل يصدر من أعمق مكان من نفوسنا ، لأن التجربة فى حد ذاتها ليست بشيء معتد به ولا موجودة بمعناها الأصلى لكونها عبارة عن تراكم حادثات مبهمة لا معنى لها ولا قيمة ، فإن كانت للتجربة دلالة على معنى فإنما تدل على ذلك التراكم وتكون الحادثات المتراكمة قابلة للتعقل بفضل المفكرة التى تنظّمها وتؤوّلها ، ولا يُعدُّ العقل محصول هذا التنظيم بل هو عماده وروحه ، فالذهن لا يحصل من التجربة بل وجوده أقدم من وجودها ، وإحساسات البهائم أدق من إحساساتنا وأكثر عدداً ومع هذا فلا يُرى فيها إنشاء وتدوين علم من العلوم ، وذلك لأن قيمة الإحساس عبارة عما يعطيه الذهن وكونه ذا قيمة وأهمية إنما هو بفضل تحويله وجعله فكراً واجتيازه إلى ما بعده . فالتكلف فى تأويل العقل بالإحساس وتأويل المعقولات مثل المبادىء الأولى بالمحسوسات أردأ أنواع المصادرة على المطلوب كما فى دروس الروحيات تأليف (أ . رابو) .

فالحق فى منشأ المبادىء الأولى أنها وهبية مركوزة فى فطرة الذهن كما هو مذهب

« ديكارت » و « ليبنتز » و « كانت » على اختلاف بينهم فى بعض النقاط لا يتحمل المقام تفصيله .

وهذا القدر أيضا إفاضة فى بحث المبادئ الأولى لـكنها غير خارجة عن موضوعنا لأن الدليل الأول من أدلة إثبات الواجب المذكور فى الفصـل الأول من الباب الأول من هذا الـكتاب ، وكذا بعض أدلته الأخرى ينبنى على مبدأ العلّية ثم على مبـدأ التناقض كما تقدم . ومهما أطلنا الـكلام فى أهمية المبادئ الأولى وتماليها فى نظر علماء الغرب عن أن يناقش فيها فهو ينفع في المقصود من الـكتاب، لاسيما وقد انجلى فى خلال هذا البحث أن قيمة المسائل الثابتة بالتجربة ليست كما يُطيره مقلدو الغرب فى الشرق فوق السحب ولا يقيمون بجنبها وزناً للمسائل الثابتة بالأدلة العقلية . فالحـكم المبنى على التجربة والعلم الحاصل منها الذى يحتـكرون بغير حق لقب العلم المثبت وربما مطلق العلم ، له غايته أنه حكم متحقق مطابق للواقع غير مرتاب فيه ، لا أنه ضرورى واجب مستحيل الخلاف، لأن ذلك من خصائص الأحكام الثابتة ببداهة العقل أو برهنته عليها. فقصارى القضايا المستندة إلى التجارب الصحيحة أنها قضايا واقعية وعلى تعبير المنطقيين فى فصل الموجهات قضايا مطلقة عامة ، وعلى أعظم تقدير قضايا دائمة[1] لا يجاوز مضمونها الوقوعَ ودوامَ الوقوع، والقضية المستندة إلى بداهة العقل أو برهانه قضية ضرورية مطلقة تتضمن الوجوب الذى هو فوق الدوام أيضا . وقد اعترف بالتحديد فى قيمة القضايا المجربة « استوارت ميل » كبير مناطقة الغرب على الرغم من نزعتـه التجريبية التى دفعته إلى إدخال المبادئ الأولى فى صنف المجربات الممتاز بقوة التداعى ، ومع ذلك استوجب صنيعه هذا أعنى إدخال المبادئ الأولى فى المجربات ولو فى صنف

[١] والمفهوم من كلام « استوارت ميل » المنقول آنفا أنه لا يمنح القضايا الثابتة بالتجربة رتبة القضايا الدائمة أيضا .

ممتاز منها ، حظًّا من قيمة المبادئ في نظره حتى تصوّر لها احتمال الانحلال في عالم غير عالمنا الأرضي .

وفي تصريح هذا الفيلسوف الكبير المنسوب إلى المذهب التجربي بانحطاط قيمة المبادئ الأولى المعدودة بإجماع العقلاء في رأس جميع القضايا في القوة والقيمة اليقينية، على تقدير إدخالها في المجربات ؛ عبرة عظيمة جديرة بأن يعتبر بها أذناب العلماء الذين جهلوا رتبة الأدلة العقلية العالية في إفادة اليقين فاعتبَروا الثابت بها غير مثبت عند المقارنة بالأدلة التجربية فجرهم جهلهم هذا إلى الشك في الله لعدم قيام الدليل التجربي على وجوده وعدم اعتراف العلم به بسبب ذلك ، فليسمعوا قول الفيلسوف مني إن لم يسمعوه من قبل وليفهموا ما فيه من العبرة إن كانوا سمعوه من غير فهم ما فيه .

لا ، لا، إنهم لا يسمعون ولا يقرأون كتابي لعدم احتمالهم مؤونة التدقيق والتعمق في المباحث . إذن فليُسمِعهم القارئ الناصر للحق وليقل لهم أيها الغافلون حتى عن تدقيقات علماء الغرب بعد أن أعرضوا بالمرة عن العلوم الإسلامية : إن الثابت بالدليل العقلي المنطقي أعلى درجة وأغلى قيمة من الثابت بالدليل التجربي . وكان « ليبنتز » يقسم المعرفة إلى البديهية والبرهانية والحسية ويقول : « نحن نعرف وجودنا بالبداهة ووجود الله بالبرهان ووجود الأشياء السائرة بالإحساس » وكان أي «ليبنتز» ككل أشياع «ديكارت» يأبى أن يعطى اليقين الحسي قيمة أولية كما في «المطالب والمذاهب» « لپول ژانه » ومن أقواله المنقولة في ذلك الكتاب « إن اليقين الحسي يرجع في التحليل الأخير إلى اليقين العقلي » فيكتسب ما فيه من قيمة اليقين بفضل هذا الرجوع . وفي هذا أيضا عبرة لمن اعتبر . وقد سمع القارئ منا عند تحليل فلسفة « كانت » في آخر الفصل الأول من الباب الأول أن المحسوس يرجع عنده إلى المعقول ولا محسوس غير هذا .

وقال «هيوم» ان من يذعن بقضية ثابتة بالبداهة أو البرهان لايقف عند تصورها بحالتها الحاضرة بل يضطر أيضا إلى هـذا التصور فليس فى إمكان المخيلة أن يتصور نقيضا لبرهان » وقال « كانت » « الفرق بين اليقين العقلى واليقين التدريبي أن الأول يكون ضروريا والثانى وقوعيا » .

فقد انجلى من هذا البيان أن تعذر إثبات وجود الله بالتجربة ناشئ أولا من كون مسألة إثبات وجود الله مسألة إثبات الموجود الواجب الوجود التى يلزم أن تكون من المسـائل الضرورية الثبوت المستحيل خلافها وثانيا من كون التجربة لا تثبت بها الضرورة والوجوب ، ولهذا كانت مسائل العلم الطبيعى وقوانينه المبنية على التجارب غير ضرورية . فلو كان الله ثابتا بالتجربة كما يتمناه الغافلون بدلا من ثبوته بالبرهان العقلى لما كان موجودا واجب الوجود ومستحيل العدم بل موجودا عاديا كواحـد من الموجودات غير ضرورية الوجود ، ومعناه أنه لا يكون « الله » . وانجلى أيضـا أن انتظار الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » إثبات وجود الله من وراء البحوث النفسية الجارية فى الغرب بمساعى بعض علمائه ، رغبةً منه فى الحصول لهذا المطلب على الدليل العلمى الذى هو الدليل التجربى عنـد العصريين وإعراضا عن الأدلة العقلية المنطقية القائمة عليه إلى هذا الآن ، عدول عن محجة البرهان إلى بسابس الحرمان .

وقال «اسپنسر» فى كتابه «تأليف البين» ص ١٥ « ان الدين الذى هو موجود كالسدى فى لحمة التاريخ البشرى إفادة واقعة سرمدية ، أما العلم [1] فهو هيأة حقائق

[١] أرجو أن لا يخفى على القارئ الفطن أن هذا الفيلسوف المعترف بما فى العلم المبنى على التجارب من النقائص لا يتخلص كغيره من علماء الغرب المتأخرين عن خطأ تسميته العلم على إطلاقه كأنه لاعلم سوى العلم التجربى وعن خطأ جعل العلم مقابلا ومزاحما للدين . وسبب ذلك كون النصرانية التى هى دين الغرب فى واد والعلم فى واد . لـكن العالم المسلم مبرؤ من تصور المزاحمة بين العلم والدين ومن تصور الحاجة إلى تأليف بينهما . وماذا كان يفعل « اسبنسر » المتعزى بكون العلم قابلا للتغيير إزاء ثبات الدين ، فى العلوم العقلية التى لا تقبل التغيير .

منتظمة تزداد دائما وتتصفى من أخطائها » ومراده من العلم العلم المستند إلى التجارب فهذا يخطئ ويصيب ـ كما لا يكتم الفيلسوف اعترافه به ـ ويتصفى من أخطائه فهو عرضة لاحتمال التغير حتى إن رقيه واتساع نطاقه من يوم إلى يوم ناشئ أيضا من استعداده للتغير . فعلومنا المستفادة من التجربة مهما جزمنا بها وبصحتها وانتفعنا بها مددا طويلة فلانأمن أن تأتى التجارب فى المستقبل ناقضة لها أو معدّلة. ولا يجرى مثل هـذه الاحتمالات فى العلم الثابت بالبرهان العقلى فصاحب هذا العلم يكون فى مأمن من أن يأتى يوم يظهر فيه خلاف ماعلم فى الماضى بشأنه لكون هذا الاحتمال محالا ، حتى إنه لو لم يعلمه بهذا الشكل الضروري لا يصح علمه به ولايعدّ علما مبنيا على البرهان . فمسألة إثبات وجود الله إذن المستندة إلى برهانها العقلى الذى سبق تقريره فى الفصل الأول والذى هو أقوى وأفضل، فى غنى عن الاستناد إلى التجربة . ولا يسع المنكرين أن يقولوا لا نسلم باستنادها إلى الدليل العقلى فلو أمكنهم أن يقولوا ذلك لما احتاجوا إلى إكبار الدليل التجربى فى أعين الناس واستصغار منزلة الاستدلال العقلى الذى مرجعه إلى استصغار العقل بالنسبة إلى الحس ففضحوا أنفسهم عند العقلاء .

وعلى الرغم مما ذكرنا من الأسباب المعقولة والشهادات المنقولة عن كبار علماء الغرب فى تفضيل الأدلة العقلية على الأدلة التجربية ، فالشبهة التى تلازم فى هذا المقام أنصاف العلماء الذين أشرنا إليهم راسخةً فى قلوبهم هى « كثرة وقوع الخطاء ، فى الاستدلال العقلى وأن وزن المسائل بالموازين العقلية وإن كان قـد أقنع أهل القرون الخالية فلا يخفى ماُمنى به من النقد فى العصور المتأخرة فهو اليوم لا يقنع الذين أدركوا الفرق بين الموازين العقلية وبين الدستور العلمى العملى » وهـذه الشبهة التى أوردها الأستاذ فريد وجـدى بألسنة المتعلمين المصريين الشاكين فى أمر الدين ورددها فى مقالاته ولم يردّها عليهم لكونها موافقة لآرائه فهو نفسه أحد المصريين الشاكين فى أمر الدين يجذبه مايجذبهم من لقب « الدستور العلمى » الذى لم ينس الأستاذ الإشادة

به على الرغم من أنه وضع غربى فى غير موضعه لا يروق إلا المقلدين . وقد بينا ذلك فيما سبق ولا شئ فى قول الأستاذ مما يغر السذج ويستحق الجواب بعد ما قمنا به إلى هنا من المقارنة الصحيحة بين الميزان التجربى والميزان العقلى المسفرة عن كون المفضول اعتُبر فى مقارنة الأستاذ فاضلا والفاضل مفضولا ، إلا حديث كثرة وقوع الخطاء فى الاستدلالات العقلية .

والجواب عليه ــ مع ما ذكرنا منه عند نقل كلام الأستاذ (٣٩٢ ــ ٤٠٠ جزء أول) أن وقوع الخطاء فى كثير من الاستدلالات العقلية لا يضر ولا يخل بقيمة الاستدلال العقلى الصحيح الذى كلامنا فيه فإن رأوا فى الدليل العقلى الذى أبرهنا به على وجود الله مثلا خللا أو خطلا من الناحية العقلية فليذكروه وليأخذوا جوابه، ولا إخالهم يأتون بشيء أفضل مما أتى به الفيلسوف « كانت » وأخذ جوابه منا بعون الله تعالى وإلا فماذا يعود على الدليل العقلى الصحيح من التبعة إن وقع خطأ فى أى دليل عقلى آخر أو أدلة عقلية أخرى؟ ثم ماذا يعود على الدليل العقلى الصحيح المادة والصورة من نقد الناقدين بعد أن كان كل نقد صُوِّب إليه قابلا للدفع ولم يكن تصويبه من نقص فى الدليل بل فى نفس الناقد ؟ فكما أنه لا ضرر على الدليل الصحيح من الخطأ الواقع فى الدليل الفاسد لا ضرر عليه من الانتقادات المدفوعة التى تبعتها على الناقد دون المنقود. وإن قالوا إن كل أحد لايميز صحيح الدليل العقلى الذى هو الدليل العقلى الحقيقى من سقيمه كما لايميز النقد الوارد من النقد الشارد ، فجوابه أن كلامنا فى مسائل العلوم لا سيما فى مسائلها العالية مع أهل التميز والتدقيق . غاية الأمر أن مزاولة الاستدلال العقلى تكون من اختصاص الخاصة وهو ليس بنقص للأدلة العقلية . وآخر ما يقال لأدعياء العلم : لو كانت كثرة وقوع الخطاء فى الاستدلال العقلى يحط من قيمة البراهين العقلية لما فضلها أقطاب الفلاسفة الغربيين الذين استشهدنا قريبا بنصوص بعضهم فى هذا الشأن ، على الأدلة التجريبية .

ومن الأسباب الحكيمة فى كون مسألة وجود الله مبنية على الاستدلال والتفكير العقلى لا على الإحساس والمشاهدة ـ فضلا عما نبهنا على عدم نفعهما فى إثبات هذه المسألة ـ أن الثابت بالحس والمشاهدة يشترك فى الاعتراف به الجميع ولا يكون فيه امتياز العاقل من الغافل والذين أدركتهم هداية الله ممن حقت عليهم الضلالة ، ومعنى هذا أن الثابت بالحس أوضح بحيث لايكون فى ثبوته لمن يثبت عنده أدنى ميزةوشرف وهذا لا ينافى كون الثابت بالعقل أقوى وأفضل . فلو كان الحس هو الجدير بأن يدرك به وجود الله لكانت البهائم التى حواسهم أقوى من حواس الإنسان أولى منه بأن تكون مكافة بمعرفة الله .

وتلخيص المقام أن عدم إثبات وجود الله بالتجربة الحسية التى يعتمد عليها العلم الحديث اليوم والمفتتنون منا بشهرة هذا العلم الزمنية لحدّ أن ينبذوا العلوم الأخرى وراء ظهورهم ويضحوا فى سبيل الانتماء إليه بأثمن المعارف البشرية وأعنى معرفة وجود الله ـ لا ينشأ من عدم كون الله موجوداً أو من عدم السبيل إلى إثبات وجوده بل لعدم كون الله ماديا ولا داخلا فى الطبيعة وكون التجربة الحسية أداة خاصة لإدراك الماديات والطبيعيات ، وبعبارة أخرى أداة قاصرة عن إدراك ما فوق المادة والطبيعة . ولها عيب آخر يمنعه عن أن تكون واسطة لإثبات وجود الله ، وهو أن المطلوب فى إثبات وجود الله إثبات موجود واجب الوجود ، وأن وجوب الوجود الذى هو الوجود بوصف مضاعف لا يُثبَت بالتجربة الحسية وإنما يثبت بها الوجود العادى . ولا يقال لم لا يثبت وجود الله أولا ثم وجوب وجوده ؟ لأنى أقول نحن نعرف وجود الله من وجوب وجوده ولا نعرفه بحقيقته حتى نثبت وجوده أولا ثم وجوب وجوده ، ذلك أنه لزم لوجود العالم الممكن الوجود وجود موجود آخر واجب الوجود ليستند إليه وجودالعالم ويكونَ وجوده معقولا فقلنا بوجود هذا الموجود اضطرارا أي لتصحيح وجود العالم لالكوننا رأيناه كما رأينا العالم بل لكون رؤية العالم اضطرتنا إلى الاعتراف

بوجوده من غير حاجة إلى رؤيته ، فهذا الاضطرار أولى لتصديقه من أن نكون نراه فنصدق وجوده برؤيته مع أن الله تعالى متعال أن ينقاد لتجربة من يعلق الاعتراف بوجوده على رؤيته .

فإذا كانت التجربة الحسية عاجزة عن إثبات وجود الله لعيب فى نفسها لا فى المسألة المطلوب إثباتها فهل من الإنصاف أن تحمل تبعة عجزها على المسألة نفسها أو أن تستنبط من عجزها حجة لنفى وجود الله أو الشك فيه مع وجود طريق لإثبات وجوده غير طريق التجربة ؟ ومن قال إن كل شيء يعرف بالتجربة وهى المرجع الوحيد فى الإثبات ، فما لم يثبت وجوده بها لا يعد ثابتا ثبوتا علميا ؟ فإن قال ذلك أحد فهو لا يعرف التجربة ولا العلم ولا الثبوت العلمى كائناً من كان القائل .

ولا يحسبنى القارئ أنى أغمط الدليل التجربى والعلم المعتمد عليه دون غيره محاباة منى للأدلة العقلية التى يتمسك به المتمسكون فى إثبات وجود الله ، فعندى وثائق من شهادات العلماء الغربيين المؤيدة لفضل أدلة العقل على أدلة التجربة زيادة على شهادة عقلى الذى آتانيه الله من فضله والذى أثق به أولا وأزن أقوال الغربيين والشرقيين بميزانه كما أعنى أن يزن القارئ كل أقوالى فى هذا الكتاب بميزان عقله ثم يقبلها أو يرفضها . وقد أوردت من قبل بعض تلك الوثائق وهنا أورد بعضاً آخر :

قال « كارو » فى كتابه « مذهب الماديين والعلم » ص ٢٥٤ ، ٢٥٦ « إن مسألة المنشأ والعلل الأولى سواء كان موضوع البحث إثباتها أو إنكارها ، لها صفة فوق التجربة ، فلا حذاقات علم الجدل الزائدة الدقة ولا رقيات العلم والمعرفة تسلبها هذه الصفة فإذا وصلت المعرفة البشرية إلى حدها الأعلى تعجز عند ذلك المشاهدة وإدراك الحواس ويتضاعف العجز بعدم إمكان التدقيق والتحقيق التجربى والمراقبى ، فالمحل الذي تتوقف فيه حواسنا المُمَدَّة بالآلات الدقيقة الراقية والذى لا يكون فيه التدقيق

معياراً للحساب فذلك هو دائرة الفكر والنظر وهناك دورُ علمِ ما وراء الطبيعة ، فهو يبتدئ حيث ينتهي العلم الطبيعي . ووظيفته التي لا تقبل أدنى مسامحة أو مساهلة أن يستند إلى استدلالات العلوم المثبتة وأن لا يأتي بمقدمة تنافيها، لكن له أن يذهب إلى ما وراء ذلك فله أسلوب يختلف عن أسلوب علم الطبيعة وأصولٌ إثباتية مخصوصة ونوع من اليقين خاص له ، فهو ساحة أخرى غير متناهية الوسعة وعالم آخر له شرائطه وضوؤه . فإن كان شيء في خارج عالم الحادثات المادية المنظمة فالذي ينفذ فيه ليس البتة هو التجربة المثبتة بآلاتها المدققة بل العقل الذي لا حد لقدرته واستطاعته مع آلتيه وهما الحس الباطني الذي يدرك الأشياء غير المرئية والعقل المترقي المتكمل أعني العقل بالفعل » .

وبمناسبة قول « كارو » عن وظيفة علم ما وراء الطبيعة في أن لا يأتي بما ينافي علم الطبيعة ، يجب أن ننبه إلى أن وظيفة علم الطبيعة أيضاً في مقابل وظيفة علم ما وراء الطبيعة ، أن لا يدعي ما ينافي قوانين العقل ولاسيما قوانين المنطق بل لا يدعي أيضاً ما ينافي علم ما وراء الطبيعة في مقرراته المثبَتة بالبراهين العقلية إذ لا تنافي بين العلوم ولا انحصار للعلم في علم الطبيعة وإنما يحصل التنافي في فهم بعض من ينتمون إلى العلم أي أن الآفة تأتي من الفهم السقيم حتى إن فهمهم هذا يخرج العلم من حده فيجعله ينافي نفسه في حين أنه لا يتصور من أي علم أن ينافي نفسه ، وذلك كادعاء ملاحدة الطبيعيين أن لا شيء فيما وراء الطبيعة لعدم شهادة التجربة التي يقوم بها العلم الطبيعي، بوجوده . مع أن عدم شهادة التجربة العلمية بوجود أي شيء ، ليس معناه أنها تشهد بعدم وجوده . وهل يكون معنى عدم الشهادة بالوجود الشهادةَ بنفي الوجود فينقلب عدم الشهادة شهادة ؟ وإنما معناه الصحيح أن العلم الطبيعي لا يعرف وجود ذلك الشيء الذي يحتمل أن يعرفه علم غير العلم الطبيعي ولا يكون وجود الشيء منفيا لانتفاء العلم به.

بناء على أن نفى الوجود شيء ونفى العلم بوجوده شيء آخر لا يجوز أن يلتبس الأمر بينهما فيقام تجربة عدم العلم به مقام تجربة عدم وجوده ، وادعائهم النفى فى مثل هذا المقام بمعنى نفى الوجود مناف لأصولهم التجريبية بإقامة عدم الشهادة مقام الشهادة . وخلاصته التخطى فى الدعوى إلى ما وراء التجربة فيلزم أن تكون دعوى باطلة على مذهبهم العلمى أيضا الذى لا يقبل الحكم فيما وراء التجربة .

ومما يغفل قاصرو العقل على الإحساس والتجربة الحسية أو مفضلوهما على العقل أن الإحساس والتجربة يحتاجان دائما إلى العقل . فهما بدون العقل لا يفيدان شيئا أو يفيدان شيئا باطلا كما فى المثال الآنف الذكر الذى لم يزن فيه الملاحدة تجربتهم بميزان العقل فجعلوا لها وزنا أكثر من وزنها الحقيق . أما العقل فهو لا يحتاج إلى مساعدة الإحساس والتجربة إلا فى الماديات التى يكون إدراكها بواسطة الآلات الجسمانية . وما يكون عاريا أو عاليا عن المادة فالعقل يدركه من دون توسط آلة ، بل ربما تكون تلك الآلات شاغلة له فينحّيها عنه ويتفرغ له بما فى خزانة نفسه كما يقع للإنسان من تعطيل حواسه عند التأمل فى مشكلة .

ومما يختلف فيه العقل والحس ويدل على قوة الأول وضعف الثانى أن المحسوس القوى يفسد الحس فيضر الضوء الشديد بالبصر والصوت الشديد بالسمع . وأيضا فإن الحس لا يدرك المحسوس الضعيف بعد إدراك المحسوس القوى ، فمن نظر إلى الشمس لا يرى على إثره شيئا أمامه . بخلاف العقل فإن اشتغاله بالمعقولات القوية والأمور المجردة لا يضعفه بل يقويه . ثم إن الحواس قد تخطئ فيصحح العقل أغلاطها ومع ذلك فهى تصر على إخطائها كرؤية القمر أكبر من النجوم وكرؤية راكب البحر أن الساحل سائر .

وقال « كانت » منتقداً لمذهب الإحساسية : « إن المنطق يستند إلى القوانين

العقلية المحضة وإن الخواص التى هى موضوع الرياضيات وما يتبعها من القوانين ليست بموجودة فى الطبيعة وإنما هى موجودة فى العقل فالحادثات الطبيعية تُحل بهذه القوانين والذى يثبت فى العلوم ويُستحصل به اليقين هو القوانين العقلية ، مثلا ان إنكار مبدأ العلية العقلىّ يكون رضى بعدم البحث عن القاتل عند وقوع القتل . فللعلم مادة وصورة فمادته تأتى من الأحوال الخارجية وصورته تأتى من النفس الناطقة وتتبدل الأحوال الخارجية ولا تتبدل الصورة التى تعطيها النفس . والمعرفة تتركب من هذين العنصرين فالعنصر الأول أعنى مادة المعرفة إنما تصير علما حقيقة بالعنصر الثانى ، والمعرفة لا تأتى من التجربة وإنما تبدأ منها وتحصل صوراً ذهنية لكن الذى يقارن ويوحد ويفرق ويفسر هو النفس الناطقة . وما من حادثة تعطى مفكرةَ البشر مفهوم العلة إنما المفكرة تبحث عنها بمقتضى طبيعتها . والمبادئ النظرية وإن كانت تحتوى عنصراً تجريبيا إلا أن فيها ما يستقل عن كل تجربة كالمبادئ الرياضية ، والتجربة تعرّفنا الأشياء كيف هى ولا تعرفنا كيف هى فى كل زمان ومكان إذ العموم والضرورة صفة المبادئ النظرية الصرفة الفارقةُ . والقوانين التجريبية وإن كان فيها عموم قياسى استقرائى لكنه ليس فيها عموم مطلق ، ولا يمكن أن يستنبط من التجربة أن لا مستثنى للقوانين التجريبية فلا يدل عليه أي تجربة » « اضمحلال مذهب الماديين » ص ٦٦٩ .

ومن الظريف بدأ « هوجو » الشاعر الفرنسى المشهور كلامَه فى اقتناعه بوجود الروح بهذه المقدمة الهزلية : « أنا أعرف كون باريس اليوم ماديين إثباتيين « بوزيتيويزم » لحد أنهم لا يؤمنون إلا بسراويلات الراقصات الضيقة ومحفظات الصرافين » .

وفى الختام أقول : انظر ما كتبه العلماء والعقلاء الغربيون ونقلناه فى هذا الفصل مما يدل دلالة ظاهرة على عدم انحصار المعقول فى المحسوس بل على امتياز العقل على

الحس بميزات عظيمة ، لاسيما الفيلسوف « كانت » كيف صدّق فى قوله المنقول أخيراً كل ماقلته منذ عشرات من الصفحات فى المقارنة بين دليل التجربة الحسية وبين دليل العقل كأنه رد على خصومى الذين ناقشتهم فى هذا الكتاب بشأن هذه المسألة، وفيهم « كانت» نفسه، والفضل ماشهدت به الأعداء لاسيما أفضلهم وأشرفهم مثل « كانت» الذى لا يعدله غيره من الخصوم بأقل نسبة فى المائة وبه تقرر موقف العقل من العلم الحديث والقديم ، ثم انظر جهالة الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة « الجامعة » القائل فى مناظرته الشيخ محمد عبده ص ١٨٢ « فلسفة ابن رشد » :

« ان الدين متى صار عقليا لم يعد دينا بل أصبح علما[١] إذ ما هو الدين ؟ هو الإيمان بخالق غير منظور وآخرة غير منظورة ووحى ونبوءة ومعجزة وبعث وحشر وحساب وثواب وعقاب وكلها غير محسوسة ولا معقولة[٢] ولا دليل عليها غير ماجاء فى الكتب المقدسة . فمن يريد فهم هذه الأمور بعقله[٣] ليقول ان دينه عقلى ينتهى إلى رفع ذلك كله لا محالة ، وهذا هو السبب فى قسمتنا الإنسان فى الجزء التاسع من « الجامعة » إلى عقل وقلب تلك القسمة التى ردعليها الأستاذ [مناظره] فى رده الرابع دون أن يقنعنا ، ولا يمكن أن يوجد فى العالم دين عقلى إلا إذا كان ذلك الدين يُثبت بأدلة عقلية مبنية على الامتحان والتجربة والمشاهدة نفسَ الإنسان الخالدةَ والآخرةَ وبعثَ الأجساد والثوابَ والعقابَ وعالم الغيب والوحىَ والحقَّ سبحانه وتعالى ،

---

[١] قد سبق منا فى أوائل الباب الأول بيان المراد من قول القائل بأن الإسلام دين عقل وسبق أيضا نقد قول الأستاذ فرح هذا تفصيلا .

[٢] يريد أنها غير معقولة لكونها غير محسوسة بقرينة كلامه فيما بعده .

[٣] المراد من فهم هذه الأمور عندنا بالعقل أن العقل يعرف ببراهينه وجوب وجود الله ويعرف إمكان الأمور الأخرى بعد ثبوت وجودالله لا أنه يعرف حقيقة الأول وكيفيات الأخرى .

ولذلك كان العقلاء من الفلاسفة ورجال الدين ينادون بإبعاد العقل عن الدين[1] أما عقلاء الفلاسفة فلأنهم يكرهون مقاومة معتقدات الناس وذلك للضرر الذى ينشأ من جراء هـذه المقاومة ، وأما رجال الدين فللفرار من برهان العقل الذى يهدم كل شىء لا يقع تحت حسه » .

أقول عجيب من العقل الذى هو أول مبرهن على وجود الله وعلى وجود الروح ومعترف بعد ثبوت وجود الله بإمكان كل ما ذكره الأستاذ من البعث والحشر والحساب والثواب والعقاب والوحى والنبوءة والمعجزات ، ثم وقوعها بعد أن أخبر به الله ومن أصدق من الله قيلا ؟ عجيب بعد هذا وذاك أن يهدم العقل كل شىء لا يقع تحت حسه ! وأى لزوم لوجود مثل هـذا العقل الذى هو تابع للحواس وليس عنده معقول غير المحسوس ؟

---

[١] وأنا بصفة رجل الدين أثبت فى هذا الكتاب قرب العقل من الدين ، بدلا من إبعاده عنه .

الفصل الرابع

موقف التجربة من الدين

وفيـه الدليل الثانى لإثبات وجود الله المسمى بدليل العلة الغائية[1]

إلى هنا من فصول الباب الأول الأربعة لم نأل جهداً ولم يخيِّبنا المجهود بحمد الله وتوفيقه أن يؤاتينا ـ فى إثبات أن العقل حليف الدين الوفىُّ وأن العلم الذى لا يمكنه ـ أى علم كان ـ أن يخالف العقل ويفارقه ، مضطر إلى أن يكون بجانب الدين الذى هو حليف العقل . فلم يبق شىء لا اتصال له بالدين إلا التجربة التى يستند إليها العلم الطبيعى، لـكن الدين مستغن عن الاستناد إليها بفضل استناده إلى ما هو أفضل منها وأقوى .

هذا ما حصل عليـه القارىء إلى هذا المحل من هذا الـكتاب ، والآن نزف إليه حديثا جديدا ونُقْدم على خصومنا الذين نحاجُّهم ، بحملة أخرى لا لأن الحملة الأولى وما تعتمد عليه من الحجة لم تـكف فى تبكيتهم بل ليزداد الذين آمنوا على يد الحجة الأولى إيمانا وتلينَ قلوب الباقين على إنـكارهم أو يزدادوا هزيمة وخسرانا .

والحديث الجديد أنا اقتصدنا كثيرا فى الموضوع ولم ندَّع إلى الآن أن التجربة أيضا لا تأبى كالعقل المحض والعلوم المبنية عليه أن تنحاز إلى جانب الدين . والآن نرتقى فى البحث ونقول إن مسألة وجود الله الذى هو أساس الدين لا يعوزنا إثباتُها بالدليل التجربى بعد إثباتها بالدليـل العقلى ، فإليك الدليل الذى يسميه الفلاسفة الغربيون دليل العلة الغائية والمتكلمون من علماء الإسلام يسمونه دليل الحـكمة ودليـل نظام

---

[١] جعله الأستاذ العقاد دليلا ثالثا فى كتابه « الله » وقد تركنا نحن دليله الثانى الذى أعجبه كثيرا ولم يعجبنا لا كثيرا ولا قليلا، لما ذكرناه فى ص ٢٩٦ .

العالم ويستدلون به على صفات الله . ولا مانع من أن نسوقه نحن فى هذا الكتاب دليلا لإثبات وجود الله كما فعله علماء الغرب . وقد اعتنى القرآن الكريم به أكثر من غيره حتى أمكنت تسميته بدليل القرآن لأن كثيرا من آياته ولا نحصيها هنا لكثرتها طافح به وهو أثرى الأدلة وأوسعها وأكثرها استمداداً لنصرة المستدل وخذلان المنكر وأوفقها لأمزجة المعصريين . وكثيرون من علماء الغرب مثل « پول ژانه » مؤلف « المطالب والمذاهب » و « شارل ريشه » مدرس علم وظائف الأعضاء بالجامعة الفرنسية وغيرهما ألفوا كتباً مستقلة باسم « العلة الغائية » ونحن نقول ونوجز فى القول أولا ثم نضيف إليه التفصيل اللازم :

كما أن الفيلسوف « ديكارت » استيقن وجود نفسه من إدراكه قائلا : « أشك فأدرك فأنا إذن موجود » فأصبح هـذا مثالا أساسيا للإثبات الواضح ، فنحن نرى فى تركيب أجزاء العالم بعضها من بعض وفى تراكيب أجزاء أجزائه ، مطابقات عمومية وخصوصية ونرى فى سير الكائنات على مراحل الوجود نظامات تدل تلك المطابقات وتلك النظامات أجلى دلالة على كون العالم مبنيا على أساس الإدراك والإرادة لا على أساس المصادفة العمياء .

ولهذا قال « پول ژانه » عن « سقراط » بعد التنبيه إلى أنه كاشف دليل العلة الغائية وواضع مذهب الوحدانية الإلهية الفلسفية : « لم يقف « سقراط » عند وجدان أمارات العقل فى الكائنات بل وجد فيها علائم القدرة السامية المشحونة بالرحمة للبشر » .

أقول : فكأن كبير فلاسفة اليونان قرأ قوله تعالى : « الله الذى خلق السموات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم وسخر لكم الفلك لتجرى فى البحر بأمره وسخر لكم الأنهار وسخر لكم الشمس والقمر دائبين

وسخر لـكم الليل والنهار وآتاكم من كل ما سألتموه وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الإنسان لظلوم كفار » ثم قال « پول ژانه » وكان أى « سقراط » يستخف بالذين يحاولون إيضاح الـكائنات بالماء والهواء والأثير .

وكان « أفلاطون » يقول : « أكثر الناس يتصورون العلل المادية التى تُسبب حصول الحرارة والبرودة وأمثالها عللا حقيقية ، مع أنه لا يمكن أن يكون للمادة عقل. فعلى محبى العقل والإدراك أن يتحروا قبل كل شئ العلل المدركة ويسلموا بأن العلل المتحركة بالغير المحرّكة لما حولها بالضرورة [أى من غير إرادة] علل ٌ فى الدرجة الثانية» أقول ولا يخفى مافى تعبير الفيلسوف: « فعلى محبى العقل والإدراك أن يتحروا قبل كل شئ العلل المدركة » من احتقار الملاحدة وإتهامهم بعـدم تقدير العقل والإدراك قدرهما .

وقال «نيوتون» «هل يمكن أن لا يكون منشئ البصر عالما بقوانين الرؤية» وهذا فى حين أن ملاحدة الماديين يدعون أن العين لم تُنشأ لتكون أداة للرؤية وإنما رؤيتها تقع بالمصادفة كما أن سماع الأذن وشم الأنف وذوق اللسان كذلك . لـكن « ريشه » يقول « ان السفسطات بصـدد إنـكار أن العين أُنشئت على أن تـكون أداة للرؤية لا تزعزع حتى أفـكار السوفسطائيين المتفقين مع أفـكار الناس فيها » .

فهذا الإدراك وهـذه الإرادة المحسوستان فى نظام العالم حسا لا قِبل لإنـكاره يضطراننا إلى الفحص عن وجود مدرك تحار الألباب فى مدى عظمة إدراكه وتضيق المدارك عن إحاطة شموله لأصغر أجزاء العالم وأكبرها من النمل إلى الجمل ومن الجبل إلى الأرض والشمس والمجرة ومن النمل إلى أدق أعضائه الناشطة ، فمَن هـذا المدرك العظيم ؟ ليجبنا معاشرُ الماديين والطبيعيين ! هل هو المادة التى لا مناسبة بينها وبين الإدراك حتى إن الإنسان ينطوى على الإدراك وينطوى على المادة ولاتشعرُ مادته بمافيه

من الإدراك ، فلو كان الإدراك فى مادته لأدرك بيديه ورجليه كما أدرك بعقله ، وحتى إن هـذا الإنسان المدرك لا يبلغ إدراكه كل ما يجرى فى بدنه من نظام الحياة . فمادة الإنسان التى هى أقرب المواد إليه تأبى أن تنقاد لإدراكٍ وتدخلَ فى حوزة شموله، فكما أن المادة ليس من شأنها أن تدرك فليس من شأنها أن يتصل بها الإدراك، فبينها وبين الإدراك تناف من الطرفين ، حتى إن المخ الذى يعتبر الماديون الإدراك عمله ليس له شعور بنفسه بله أن يكون هو المدرِك ، والإنسـان المدرك أيضا لا يشعر بوجود مخه إلا بواسطة التعلم والاستخبار . فيفهم من جميع ذلك أن الإنسان المدرك يعيش تحت سلطان إدراك آخر أعظم من إدراكه وأعم، وإذا كان الإنسان المدرك لايكفيه إدراكه فيكون تحت سلطان إدراك آخر فما بال غيره من المواد التى لاعلاقة لها بالإدراك أصلا . ومثل هذا التفصيل والترديد يقال فى الإرادة أيضا .

وهل صاحب الإدراك والإرادة المحسوستين المتجليتين فى نظام العالم هو الطبيعة التى يقال عنها فى لغة العصريين إنها فعلت كذا وتفعل كذا إن لم يكن صاحبها المادة ؟ لـكن قولهم ذاك ليس لأن الطبيعة فاعلةُ تلك الأفعال ، بل لعدم إمكان إسنادها إلى المادة العاطلة الجاهلة فاستعاروا اسما لا مسمى له وعزوها إليه اتـكالا منهم على عـدم مفهوميته لعدم موجوديته . ومعنى هذه الاستعارة وهذا العزو أنه لا فاعل لتلك الأفعال عندهم وأنها أفعال من غير فاعل ، وإلا فهل من موجود عند الماديين غير المادة والقوة التى هى عبارة عن خواص المـادة مثل الثقلة أو الجاذبية العامة أو القوة الميكانيكية والحرارة والضياء والـكهرباء والمغناطيسية والملاقة الـكيميائية والقـوة الماسكة ؟ وليست بين هذه الخواص خاصة الإدراك إذ لو كانت المادة مدركة لـكون الإدراك من خواصها وقد علمت أنها لا تدرِك فلا يدرك خواصَّها أيضا. وإذن فما معنى الطبيعة إلا اسم بلا مسمى ، استعاروه فرارا من إسناد الحادثات إلى المـادة التى ليس

من شأنها أن تحدثها لعدم إدراكها أو فرارا من إرسال تلك الحادثات غير مسندة إلى فاعل ما ، في حين أن فطرة العقول لا تقبل فعلا من غير فاعل .

وقد يُرى في كتب الفلسفة أن الطبيعة يعبر بها عن مجموع العالم . فعلى هذا يمكن أن يقال إن الإدراك إن لم يوجد في أجزاء العالم التي ترجع إلى المادة وخواصها ففي الإمكان أن يوجد في المجموع المركب منها لجواز أن توجد في الكل خاصة لا توجد في أي جزء منه . وفيه أنه لو أديرت الأجزاء التي لا إدراك فيها بالإدراك المفروض في المجموع المركب من تلك الأجزاء لاحتاجت الأجزاء إلى الكل المركب منها في حين أن المعقول المنطقي هو العكس أعني أن النظام الكلي محتاج إلى انتظام أجزائه فلو احتاج نظام الأجزاء إلى نظام الكل لزم الدور فكأن وجود الكل المنتظم بانتظام أجزائه تقدم على وجود أجزائه المنتظمة فنظمها وهو محال متضمن لتقدم الشيء على نفسه ، إذ لا يمكن حصول الكل المنتظم بانتظام أجزائه قبل حصول الأجزاء المنتظمة .

فالحق أن الإدراك والإرادة اللازمين الضروريين لنظام العالم يبقيان على مذهب ملاحدة الماديين والطبيعيين من غير ذي إدراك وإرادة ، ومن أجل ذلك أنكروها وبنوا النظام المشهود على المصادفة ولم يكونوا فعلوا في هذا البناء غيرَ تسجيل دعوى باطلة أخرى على أنفسهم ، وبطلان تلك الدعوى في الظهور بحيث يتردد الإنسان في صدورها عنهم ويميل خصومهم إلى الاهتمام بتثبيتها أكثر عن إبطالها[1] وسواء أسندوا نظام العالم إلى الطبيعة كأن الطبيعة مدركة وموجودة أو أسندوه إلى المصادفة غير المحتاجة إلى الإدراك مع كون الاحتمالين لا يقل أحدهما عن الآخر في السخف الواضح والبطلان الفاضح ، فإن كل ذلك ينبيء عن شدة اضطرابهم وعنائهم في معاندة

---

[١] ولهذا قال « مونتسكيو » : « ما أبعد أن تكون القدرة العمياء خلقت ذوى العقول » وقال « هانرى پووانكاريه » : « إن في الدنيا انتظاما والتئاما لا يمكن أن يكون أثر المصادفة »

الحقيقة والعدول عن إسناد نظام العالم الذى هو « طابع الله » على صفحات الكائنات ـ كما سماه الراهب والأديب الفرنسى المشهور « فنلون » ونعم ما سماه ـ إلى صاحبه الحقيق .

فكل ما فى الكون من نظام وإحكام ينتهى العلماء الكاشفون أسرارها ولا تنتهى أسرارها ، يدل دلالة ناصعة على علم واضعهما وإرادته وقدرته اللامتناهية وبالأولى على وجوده . فعلماء الطبيعة الذين هم الأحرون بالخضوع والركوع أمام عظمة الله إن كان فيهم من أنكر وجود الله ـ ولم ينكره إلا بعقله وإرادته ـ ونسب تلك النُّظم وتلك الأسرار إلى المصادفة العمياء ففى إنكاره أيضا دليل آخر على كمال قدرة الله فى تسيير عقول العقلاء على حسب ما يشاء من هدايتهم وضلالتهم . فإذا أراد الله ضلال من يُعد من أعقل الناس جعله يقول مالا يقدر أن يقوله مخبول، فيعتبر خلق السماوات والأرض وما فيهما وما بينهما من صنع المصادفة والمجازفة ويدخل فى هذه المجازفة خلقُ هذا القائل وخلقُ عقله ، ولم يكن فى ذلك من غروى لو كان عقل كل عاقل تسيغه المجازفة فى القول إلى هذا الحد وكنا قلنا : هكذا يكون مبلغ العقل المخلوق جزافا . وقد قال « وولتر » : « إن الأجرام السماوية إما أن كلا منها نفسَه مهندس أو من نَظم مهندس عظيم » .

لكن أولئك المجانين الظانين أنفسهم من العلماء يسهل عليهم بعد أن أنكروا عقولهم ، إنكارُ المعقولات فيقولون بعدم ابتناء العالم فى تكونه وتكمله على أساس العلم والإرادة والتقدير والتدبير ، فمهما بلغ العالم من كمال الإتقان فى جميع أجزائه الكبيرة والصغيرة وجميع ما فى أجرامه وما بين أجزاء الجميع من التناسق والتوافق والارتباط والاتزان والانسجام فإنما يبلغه بنفسه وعلى طريق المصادفة كما يعبر عنه « تى ير » منتقدا على أولئك المنكرين « بالحساب من غير محاسب » !

وكما يمثله ناقدون آخرون عما إذا كان يُعقل تشكل ديوان شعر يحتوى قصائد

شاعر معروف مثل « هوميروس » أو « شكسبير » أو « هوجو » أو قُل « المتنبى » أو « الفردوسى » ، بمجرد نثر كمية كبيرة من الحروف الطبعية على سطح فسيح [١] فيستمد المنكرون تجاه هذا التمثيل المفحِم من طول الزمان الماضى على العالم قبل أن يبلغ هذا المبلغَ من الكمال ويدعون إمكان تشكل تلك الدواوين بتكرار نثر الحروف طول سنوات مقدرة بالملايين والبلايين ، فربما يحصل فى كل مرة أو مرات من النثر تشكل جزء من تلك القصائد إلى أن يكتمل الديوان .

فيرد عليهم أن عدم الانتظام لا يتحول بنفسه إلى انتظام ولو دام ألف ألف ألف عام بل يزيده الدوام تشوشا وارتباكا ، وهكذا الحال فى مثال ديوان شعر . ولا يجديهم نفعا احتمال تشكل جزء من قصائد الديوان فى كل نثرة ، إذ لا يكون من حقهم أن يفرضوا حفظ الجزء المتشكل ونثرَ ماعداه فى المرة الثانية حتى يتشكلَ جزء آخر ، وهكذا إلى أن يتم تشكل القصائد ، بل يلزم أن يفرض فى كل مرة نثر جميع الحروف المنثورة فى المرة الأولى الشاملة لحروف الجزء المتشكل فينفضّ فى المرة الثانية ما انتظم فى الأولى وإن كان فى الإمكان تشكل جزء آخر ينفضّ هو أيضا فى المرة الثالثة . فلو لم نفرض هكذا يكون حفظ الأجزاء المتشكلة فى أى مرة وحصر تكرار النثر فى الباقى بعد تلك الأجزاء ، نظاما مقصودا فيلزم خلاف المفروض الذى هو عدم النظام ، حتى إنه لو سومح فلم يُمنع حفظ الأجزاء المتشكلة فى كل نثرة إلى أن اكتملت الأجزاء الكافية للقصائد والقصائد الكافية للديوان فلابد هناك من نثرة نهائية بل نثرات للحصول على ترتيب الأجزاء المتشكلة بعضها مع بعض وترتيب القصائد المتشكلة بعضها مع بعض ، وعند ذلك تنفضّ تلك الأجزاء المتشكلة ويعود الارتباك العام .

[١] كان أول من صوب سهم هذا الإلزام بمثال الحروف المنثورة جزافا ، إلى القائلين فى نظام العالم بالمصادفة ، « شيشرون » الخطيب اليونانى المشهور والفيلسوف الرواقى قائلا : « هل يمكن تشكل « الياذا » من تلك الحروف ؟ » .

وما أحسن ما قاله الراهب « غاليانى » وكان بين المجتمعين فى مائدة « دولباخ » من غلاة الملاحدة الماديين وقد أكلوا وشربوا وتحدثوا متسابقين فى الكفر والإلحاد : « أيها السادة إن أشدكم اقتناعا بأن العالم أثر المصادفة ـ عند ما لعب الميسر ، لا فى واحد من بيوته بل فى بيت شريف من بيوت باريس ـ لو رمى مُزاحمه أربع مرات متواليات « دش » ، فبعد أن استمر اللعب وخسر فيه صديق « ديدرو » ـ وكان من الحضور فى المائدة ـ من إصابات الرامى، فلابد أن يصيح قائلا : « إن فى الزهر حيلة وأنا فى بيت غرزة ! » ويحك يا فيلسوف، إذا كنت تحكم وتصْدق فى حكمك لمّا ظهر الزهر من مخبأه اثنتى عشرة مرة على وجه أخسرك ست فرنكات ، بأنه نتيجة مكر واحتيال، فلماذا لا تصدّق أو على الأقل لا تشك وأنت ترى فى العالم تركيبات وترتيبات لا تحصى أكثر دقة وغموضا وأصعب مما رأيته عند المقامرة، بألف مرة وأثبت وأنفع: « أن فى الطبيعة حيلةً وفى الفوق ماكراً عظيما يستدرجكم ؟ »

وأنا أضيف إلى قول هـذا الراهب القيم جدا قولى : فمهما لا تصدّقوا الترتيب والتدبير فى العالم أيها الملاحدة فإنـكم تصدقونهما فى زهر زميلـكم المقامر فى المثال السابق بل تصيحون باتهامه ، والحال أن فعال هذا المقامر المحتال غير خارج عن شئون العالم الذى لاتعترفون فيه بتدبير مدبر، فمن أين يأتيه تدبيره ؟ وهل يكون هذا بالمصادفة من غير قصد منه[1] فهل ممكن التدبير التصادفى ؟

وقولى هـذا من فروع ما سأقوله فى الرد على منكرى العلل الغائية فى العالم لئلا يُستدل بها على وجود الله[2] : لابد من أن تعترفوا بالعلل الغائية فى أفعال الإنسان

---

[١] أجل إن الماديين النافين وجود ناظم للكائنات ينفون أيضا كون الإنسان يفعل بإرادته ويعتبرون أفعاله حركات ميكانيكية ضرورية كسائر الحركات والحادثات الكونية . لكنك تعرف بطلان هذه الدعوى ببداهة الفرق فى حركات الإنسان نفسه بين حركتى اليد الباطشة واليد المرتعشة.

[٢] قد كنت قلت هذا القول ثم رأيت فى كتاب « اضمحلال مذهب الماديين » ص٦٥ لأستاذ كبير تركى قولا لپول ژانه فى دليل العلة الغائية يقرب من قولى فسرنى هذا التوارد المؤيد .

فى حين أنه أيضا من أجزاء العـالم وأفعاله من شئونه فمن الذى علم الإنسان بناء أفعاله على أغراض وعلل غائية إن لم يكن فى تركيب العالم وترتيبه علل غائية ؟ ومن أين يأتيه فـكرة البناء مع أنه أى الإنسان فى مذهبكم ما كينة من ما كينات العالم ؟

ومن عجائب منـكرى العلل الغائية فى العالم ، التى لا نهاية لها أنهم لا يصدّقون بكوننا أُعطينا العيون للإبصار والآذان للسماع كما ذكرنا من قبل أيضا ، وإنما يقولون إننا نبصر لوجود أعيننـا ونسمع لوجود آذاننا [١] . ومعناه أن العيون ليست أداة للرؤية ولا الآذان أداة للسمع ولو كان الأمر كذلك لـكانتا مصنوعتين لعلة غائيـة تختص بكل واحدة منهما وكان للعالم صانع يفعل ما يفعله عن علم وإرادة ، وليس هـذا مذهب الملاحدة وإنما ترى العيون فى مذهبهم بالمصادفة وتسمع الآذان بالمصادفة . [٢] فرد عليهم « پول ژانه » قائلا : « فماذا كان الله يفعل لو أراد أن يجعل عبده مبصرا غير أن يعطيه عينين ؟ » إذ لوأعطاه غيرها وهو قادر عليـه لقالوا أيضا إنه لم يُعطه ليرى وإنما رأى به مصادفة [٣] .

ثم إنهم لعدم اعترافهم بكون العين أداة للرؤية والأذن أداة للسمع والأنف أداة للشم والأعصاب المفروشة على اللسان أداة للذوق والأجنحة أداة للطيران ، على معنى أن هذه الأعضاء صنعت لمصلحة خاصة بها ، احترازا منهم عن الاعتراف بصانعها عن

---

[١] مثله قول عضو بعثة الجامعة الذى أرسل من باريس مقالة إلى لجنة المباراة الصحفية المصرية ونال جائزتها الأولى: « سل من شئت من عامة الناس لماذا يطير الطائر فسيكون جوابه حتما لأجنحة وهو بذلك يجعل الطيران نتيجة للعضو والعلم يري عكس ذلك أى يرى الوظيفة متقدمة وقد نتجت عنها العضو » (راجع ١٨٦ ــ ١٨٧ جزء أول) .

[٢] تذكرت فى هذا المقام بيتا تركيا :

دابرا ولوردكقولاقلركورمدك كوزطوغادق   سرمه چكسهك كوشكه منكوش طاقسهك چشمكه

معناه : كنت مليحة بدرجة لم تراها الآذان ولم تسمعها العيون لو كحلت أذنيك وقرطت عينيك .

[٣] وها أنت أيها القارئ ترى بعينيك أن الملاحدة ينكرون البديهيات لترويج دعاويهم الباطلة

علم وإرادة ـ لايعجبهم صنع هذه الأعضاء، فقد قال الملحد «هولم جورج» : لوأوصيتُ إلى صانع أن يصنع لى أداة للرؤية فصنع زوجين من هذه العيون الموجودة فينالرددتهما إليه من أجل عيوبهما .

لا أدرى أكان قائل هذا القول أعمش أو أرمد أو أحول ؟ فإن كان سليم العينين رغم استحقاقه لأن يبتلى بالعمى وصدق فى قوله، لفقأ عينيه وردهما إلىصانعهما جل وعلا ثم أوصى إلى صانع غيره سبحانه وتعالى أداة للرؤية أحسن منهما ! والعاقل العارف بالجميل يرى نفسه مقصرا مهما أطرى فى تقدير مافى نعمة البصر الإلهية التى لانشترى بالملايين من دقة الصنعة الحية. فلو اجتمع صناع الشرق والغرب وعلماؤهما لعجزوا عن صنع عين واحـدة . هل فـكرت فى أنك ترى الدنيا من هاتين الثقبتين ؟ حقا انهما نافذتا الروح تتفرج منهما على الـكائنات ، وإن شئت فافتح ثقبة أخرى من أى ناحية من جسمك وتأنق ما شئت فى فتحها فلا يكون ما فتحته غير جريحة يعافها الناظرون لاما قاله الشاعر :

وعينان قال الله كونا فـكانتا   فعولان بالألباب ما يفعل الخمر

ثم انظر هل ترى بها شيئا ؟ ولا أحسبك تقول إن المنظار المـكبر أقدر على الرؤية من العين لأنه لا يصلح أىّ خـدمة لولا الإبصار الذى يخلقه الله فينا بواسطة العيون فإن لم تصدقنى فضع المنظار فى جفنى الضرير ثم اختبر هل يرى به شيئا كبيرا أوصغيرا؟ فالعين آلة تخـدم ارتسام صور الأشياء فينا ، وعليه فهل الرؤية تتعلق بصور الأجسام المرتسمة فينا أم تتعلق بها نفسها ؟ فإن كان الأول كما يقوله علماء الطبيعة فـكيف تشعر برؤية الأشياء نفسها من رؤية صورها المرتسمة فينا ونحن نميز الفرق بين رؤية الأشياء نفسها ورؤية صورها. فلوكانت رؤيتنا مثلا للقصر الـكبير الماثل أمامنا تعلقت بصورته المرتسمة فى باصرتنا ، الآتية إليها بمخروط الضوء لاقتصر إدرا كنا على رأس المخروط من دون شعور بقاعدته الـكبيرة وكنا رأينا القصر أصغر شىء، مع أنا نراه على

حسب قاعـدة الضياء المتصلة بالقصر المتناسبة مع حجمه الـكبير لا على حسب رأسه المتصل بأعيننا . فالعين أداة لرؤية الأشياء على قدرها من الصغر والـكبر لا على قدر حدقتها نفسها الصغيرة كما تصور آلة التصوير الشمسى على حسب عـدستها الـكبيرة أو الصغيرة . أما فعل الرؤية التى لايوجد فى أى آلة تصوير غير هذه الآلةأعنى العين فهى حادثة روحية لامادية، وهل تدرى كيف تدرك الروح الصور الجسمانية وكيف تتحول هذه الحادثة الجسمانية بواسطة المخ المنضمة إلى واسطة العين ، إلى الحادثة الروحانية ؟ فهو سر يعجز العلم عن إيضاحه ، ومعجزة الصنعة التى توجد فى العين ولا تقوم بها أى آلة صناعية فى الدنيا إنما هى فى هذه النقطة .

ثم إن صانع العين ماغابت عنه المناسبة بين قيام العين بوظيفتها وبين قوانين الضياء فسنها قبل صنع العين وعبّد لها الطريق . فأى ظلوم جهول من منكرى العلة الغائية فى العالم ينكر هذه المناسبة المقصودة بين فعل الرؤية وبين قوانين الضياء ؟

إن دلائل العلل الغائية فى العالم التى تلفتنا إلى كون صرحه مبنيا على أساس العلم والحـكمة ، كثيرة لا يكفى عمر البشر فى إحصائها بله اكتشافها ، والاكتشافات العلمية المتلاحقة بتلاحق الأعصار والأفـكار والتى طاشت بعقول الملاحدة الخفيفة فقوّلت مثلا « بوخنر » :

« إن العلم والإيمان مملـكتان مختلفتان ولا تزال حدودهما تتبدل فى مصلحة العلم ، فالأراضى التى كانت تحت حكم الدين قبـل مائة عام احتلها اليوم العلم وستزداد هذه الحركة بمرور الأزمان »[1] ـ يخدم كلها الدين فى نظر العقل السليم بفضل دلالتها على

---

[١] ما أشبه بقول الملحد المشهور « بوخنر » هذا قول الأستاذ فريد وجدى فى مقالة كتبها قبل أن تولى رئاسة تحرير « مجلة الأزهر » وقد نقلناه فى (٣٧٢ جزء أول) « تقدم الزمان وأفلتت الحـكومات من سلطان رجال الدين فاقتصر سلاح الدين على ما كان لديه من قوة الإقناع ، وفى هذه الأثناء كان العلم الطبيعى يؤتى ثمراته من استكشاف المجهولات وتخفيف الويلات

وجود الله وكونها تزيد أدلة على أدلة إثباته بالعلة الغائية . فتلك الاكتشافات العلمية لا تنزع في نظر العقل السليم الأراضي التي كانت من قبل تحت حكم الدين من يد الدين بل تثبّت حكمه فيها تثبيتا جديدا . ولكن الإنسان الظلوم الجهول المقول عنه (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) تراه إذا ازداد علما في ناحية ازداد جهلا في ناحية أخرى .

ومن هذا يظهر أن ما حدث في الأعصر الأخيرة التي ازدادت فيها الاكتشافات العلمية ، من ازدياد الأفكار الإلحادية معها في الناس كأنه نتيجة طبيعية لكثرة الاكتشافات ، حتى إنه يعبر عنه بطغيان المادة ويقوم هذا التعبير مقام الاعتذار عن تلك الأفكار ، فهذا الذي حدث : من الأمور الغريبة جدا غير المعقولة . والحال أن تلك الاكتشافات عبارة عن انكشاف بعض الأسرار الكونية التي كنزها الله في الكائنات وأباحها لمكتشفيها والتي تبينت بها يوما عن يوم عظمة قدرة الله وسعة علمه وتبين أيضا أن غير الله لا يمكن أن يكون هو الذي كنزها ، والكاشف إنما يجد الموجود المكنوز ولا يقدر على إيجاد ذرة من العدم ، وعلى هذا فالذين يكتشفونها أو يستفيدون منها ثم يلحدون: منزّلون أنفسهم منزلة السارقين لايعترفون برب المال

وترقية الصناعات وابتكار الأدوات والآلات ويعمل على تجديد الحياة البشرية تجديدا رفعه من المستوى فشعر الناس بفارق جسيم بين ما انتهوا إليه في عهد الحياة الحرة وتحت سلطان العلوم المادية وبين ما كانوا عليه أيام خضوعهم لحفظة العقائد فانتهز الإلحاد فرصة هذا الشعور الجديد وازداد كلبا على مهاجة الدين واستهتر في مطامعه فرمى إلى القضاء عليه القضاء الأخير» وقوله أيضا في تلك المقالة: « وهم [يعني رجال الدين] يرون أن العلم والفلسفة ينقصان من أطرافهم كل يوم وأن الناس يتسللون عنهم زرافات ، حتى لم يبق سواهم في المجال الذي هم فيه فابتنى على ذلك أن الفلسفة المادية التهمت الطبقات المتعلمة وأصبحت عنصرا من عناصر روح العصر الحاضر تتنزل منها العادات والآداب والأخلاق بل الأنظمة والقوانين والمثل العليا » (راجع ٣٧٢ ـ ٣٧٤ جزء أول) .

كما لا يعترف به اللصوص ، فيجحدون بآيات الله ويجعلون المباح حراما على أنفسهم بل يكونون ألأم من اللصوص وأضل من الأنعام .

ومن الحماقة والنزاقة بمكان أن تُتخذ هـذه الاكتشافات العلمية الغربية وسيلة فى الشرق إلى الابتعاد عن الأديان وأداة دعاية ضد من لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السماوات ولا فى الأرض ولا تكون علوم هؤلاء الكاشفين مع كونها من عطائه ، مثقال ذرة من علمه[1] كما تبين ذلك من عدم وصول علومهم إلى كنه أصغر جزء من أجزاء هذا العالم الذى فى ضمنه العوالم التى فى ضمنها كنوز الأسرار[2] ومثال تلك

---

[١] ولعل هذه الحالة هى التى حدت « باكون » إلى أن يقول ما معناه : إن قليل العلم يبعد صاحبه عن الله وكثيره يعيده إليه .

[٢] وهناك اكتشاف حديث يدل مع ما يدل عليه من الرقى والتقدم فى الاكتشافات ، على كون العلم المبنى على التجربة المسمى بالعلم المثبت لا يثبت فى قوله ثباتا دائما : ذلك أن أكبر دعوى الماديين الذى هو أزلية المادة وأبديتها ، بعد أن خيم على سماء الفلسفة المادية ومكث فيها دهورا ، ظهرت فيه أخيرا أمارات الخرور على رؤس أصحابه فقد نقل مؤلف « اضمحلال مذهب الماديين » عن كتاب « تكل المادة » للفيلسوف « جوستاف لوبون » أن هذا الفيلسوف اقتنع بعد تدقيقات مديدة بأن المادة تتفرق وتفنى تدريجا ، ولكون هذا التدريج فى غاية البطء ـ بحيث ان الراديوم الذى هو أسرع الأجسام إلى الفناء يفقد فى مليون سنة واحدا فى ألف من جوهره ـ سبب الظن القديم القائل بأبدية المادة . وكيفية فناء المادة أن كل جسم ينشر ضياء غير مرئى ، وليس هذا النشر خاصا بالراديوم وإن كان ذلك فيه أكثر وأظهر فيرى كل جزء من أجزاء الجسم الفردة من نفسه أجزاء متناهية فى الصغر غير قابلة للوزن وغير مسماة لهذا السبب بالمادة ولا أجزائها الفردة وإنما تسمى « الكترون » أى أجزاء الكهرباء . وبالنظر إلى أن الكهرباء قوة من قوى المادة فإذا خرجت « الكترون » من المادة انفصلت القوة عن حيزها وبقيت بلا مادة . قال الفيلسوف: ومنه يعلم عدم صحة قول الأوائل بعدم وجود العرض مجردا عن الجوهر وكان من المكن قبل هذا لذكاء عال أن يتصور قوة بلا جوهر . ثم فرع على هذا تبين عدم وجود المادة من قديم وكون ما ظن مادة عبارة عن قوة متكاثفة . قال إن هذه القوة أيضا قابلة للفناء بالانحلال إلى الأثير ، فهى تمثل المرحلة المتوسطة بين خروج المادة من ماديتها وتحولها تماما إلى الأثير .

الحماقة والنزاقة ما سبق نقله فى مقدمة الكتاب من قول الأستاذ فرح أنطون منشئ مجلة « الجامعة » فى مناظرته الشيخ محمد عبده : « إن العدو اللدود الذى يهدد الأديان كلها على السواء والذى أخرجه التمدن الجديد هو المبادئ المادية المبنية على البحث بالعقل دون سواه » مع أن ما أسنده إلى المبادئ المادية غير صحيح وقد عرف القارئ مما قدمنا ما هو مبنى المبادئ المادية ؟

ومثله قول الأستاذ فريد وجدى فى أولى المقالات التى كتبها عند مناظرة جرت بينى وبينه على صفحات جريدة « الأهرام » وذلك قبل توليه وظيفة رئاسة التحرير « لمجلة الأزهر » ببضعة أيام ، وقد سبق نقله ونقده فى الجزء الأول من هذا الكتاب.

وقال أيضا إن الأجزاء الصغرى التى يرميها الجسم من نفسه حال تفرقه المستمر البطئ والتى هى أجزاء أجزائه الفردة ، حائزة لسرعة مدهشة لا تذكر بجانبها السرعات المستحصلة بالوسائط الحاضرة ، فالمرمى الخارج من المدفع يصل من الأرض إلى القمر فى خمسة أيام تقريبا وهذه الرميات تصل إليه فى أربع ثوان . فالمادة تحتوى قوة عظيمة مخزونة فى داخل أجزائها الفردة ، وكل جزء متشكل من منظومة عناصر لا تقبل الوزن مستقل بفضل الموازنة الموجودة فى حركات أجزائه الدورية وقواها الجاذبة والدافعة فهو يشبه منظومة شمسية تدور حولها سياراتها . فلو أمكن تفريق عدة كيلوغرام من المادة بدلا مما وفق إليه الآن من تفريق واحد فى الألف من مبلى غرام منها لكنا ملكنا منبع قوة تكون قوة ماتملكه من مناجم الفحم بالنسبة إليها فى حكم العدم. وقال أيضا «لا يكون من حظ عالم يجد سبيلا إلى تفريق أجزاء غرام واحد من المادة دفعة أن يرى نتيجة تجربته بسبب كون الاشتعال شديدا لحد أن لا يبقى ولا يذر دار اشتغاله ولا البيوت المجاورة لها مع سكانها إلا ويقلب كلها غبارا » . وقال غيره « فى غرام واحد من الأدروجين قوة فاعلة تكفى لإصعاد جميع أساطيل الإنكليز إلى شواهق جبال اسكتلندا » [*] .

أقول إن ماذكره « جوستاف لوبون » ولخصته أنا فى اكتشافاته الحديثة المتجلية فيها عظمة قدرة الله تعالى ، كما يكون ضربة قاضية على العقيدة المادية القائلة بعدم زوال المادة ، يكون ما قاله من عدم وجود المادة قدما وكونها عبارة عن شكل من أشكال القوة وكون الذكاء العالى لا يأبى تصور قوة مجردة عن الجوهر وتبين عدم صحة مااعتقد إلى الآن من كون العطالة من أخص

---

[*] كنت كتبت هذا البحث من الكتاب قبل نشوب الحرب العالمية الثانية أو بعد نشوبها وقبل انتهائها بانهزام اليابان تحت القنابل الذرية الأمريكية .

« فى تلك الأثناء وُلد العلم الحديث وما زال يجاهد القوى التى كانت تساوره حتى تغلَّب عليها فدالت الدولة إليــه فى الأرض فنظر نظرة فى الأديان وسرى عليها أسلوبه فقذف بها جملة فى عالم الميتولوجيا « الأساطير » ثم أخذ يبحث فى اشتقاق أصولها بعضها من بعض واتصال أساطيرها بعضها ببعض لجمل من ذلك مجموعة تُقرأ لا للتقديس تقديسا ولـكن ليعرف الباحثون منها الصور الذهنية التى كان يستعبد لها الإنسان نفسه ويقف على صيانتها جهوده غير مدخر فى سبيلها روحه وماله .

« وقد اتصل الشرق الإسلامى بالغرب منذ أكثر من مائة سنة فأخذ يرتشف

أوصاف المادة لانطواء أجزائها الفردة على قوة عظيمة ــ ضربة قاضية على ما كنا نعلمه إلى الآن ويعلمه علماؤنا أيضا من عدم إمكان قيام العرض بنفسه غير محتاج إلى محل يقوم به وقد كنا مثلنا الاستدلال على وجود الله من أفعاله فى الـكون بالاستدلال من وجود أوصاف المادة على وجود المادة كما استندنا عند القول بعدم صحة أن يكون الفاعل فى نظام العالم هو المادة ، إلى كونها عاطلة.

لـكن علماء الغرب الذين منهم « لوبون » لا تغزر عندهم قوة المنطق غزارة قوة الاكتشافات ومعنى هذا أن الـكاشف إن أصاب فى اكتشافاته فقد أخطأ فى استنتاجاته منها ، وليس نقض ما نعلمه ويعلم علماؤنا من السهولة بمكان كنقض ما يعلمه علماء التجربة . والاستنتاج الصحيح من تلك الاكتشافات لا يدل على عدم وجود المادة من قديم بل على وجود مادة للمادة هى الأثير وعلى كون بعض أوصاف المادة مثل العطالة وصفا له فى الحقيقة وهو محل القوة التى تتجرد عن المادة بعد تفرقها إلى أن تنحل فى الأثير . وعلى هذا فسم الأثير إن شئت المادة الأولى واعتبر المادة الأولى المنحلة فى الأثير مادة ثانية والثانية مثل الحديد للسيف والخشب للسرير مادة ثالثة . ولا صحة مطلقا لـكون المادة عبارة عن شكل من أشكال القوة ولا لإمكان وجود القوة مجردة عن المحل الذى تقوم به كالصفة بلا موصوف . ولا يصح عد « الـكترون » الذى ترميه الأجزاء المفردة للمادة قوة مجردة عن المادة أو عرضا قائما بنفسه ، حتى إن الأثير الذى يقول « لوبون » بانحلال الـكترون إليه والذى يلزم لهذا أن يكون أرق من الـكترون ، ليس بعرض مستغن عن المحل أو قوة مجردة عن المادة لـكونه نفسه محلا للأضواء الواصلة إلينا من الأجرام البعيدة. والذى يدل الـكشف الجديد على عدم صحته من المعتقدات القديمة يلزم أن يكون هو عد الـكهرباء أو أجزائها المسماة الـكترون قوة محضة خالية عن المادة، لا اعتقاد عدم وجود القوة مجردة عن المادة أو عدم وجود العرض مجردا عن الجوهر .

من مناهله العلمية ويقتبس من مدنيته المادية فوقف فيما وقف عليه على هذه الميتولوجيا ووجد دينه ماثلا فيها فلم ينبس بكلمة لأنه رأى الأمر أكبر من أن يحاوله ولـكنه استبطن الإلحاد وتمسك به متيقنا أنه مصير إخوانه كافة متى وصلوا إلى درجته العلمية » .

يظهر أن الأستاذ فريد وجدى والذين باح بالاقتداء بهم عند نقل هذه الأفكار منهم[1] وهم أهل العلم الحديث الغربيون لا يؤمنون على زعمه بالأديان المنزلة السماوية ويستدلون من مشابهة بعضها بعضا على أنها من موضوعات البشر مشتقة الأصول بعضها من بعض وإسنادها إلى الله تعالى كذب ودجل . لـكن تشابه الأديان السماوية فى أصولها بعضها مع بعض ضرورى لـكون الله واضعها جميعا وكونه لا يناقض نفسه فى أديانه التى دعا إليها عباده فى أزمنة مختلفة كما ناقض الأستاذ فريد الذى اعتبر تشابه الأديان مع بعضها من عيوبها المزيِّفة نفسَها واعتبر هذا التشابه بعد أن عُيِّن فى الوظيفة الأزهرية وتولى الدفاع عن الدين ، من فضائلها ، مناقضة خالصة من غير أن يرجع عن رأيه فى مقالته التى كتبها ردًّا علىّ . فانظره مع ما كتبه فى الجزء السابع من المجلد السابع من « مجلة الأزهر » . يقول وهو يمتدح الإسلام :

« ومن الوسائل التى تذرع بها الإسلام للتقريب بين الأمم المختلفة ما نص عليه كتابه فى مسألة الإيمان برسالة محمد خاصة ورسالات المرسلين عامة فقد صرح سبحانه وتعالى أنه لم يرسل خاتم رسله بدين جديد ولـكنه أرسل بالدين الذى أنزله على جميع من تقدمه من المرسلين فقال تعالى « شرع لـكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه

---

[١] وأكبر دليل على اقتدائه بهم أنه أول آيات القرآن المحكمات الواردة فى معجزات الأنبياء وبعث الناس بعد الموت بردها إلى المتشابهات تأليفا لها بآرائهم .

كبُرَ على المشركين ما تدعوهم إليه الله يجتبي إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب . وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضى بينهم وإن الذين أوتوا الكتاب من بعدهم لفى شك منه مريب . فلذلك (أى لتوحيد الدين) فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه المصير » .

نصت هذه الآية على أن وظيفة النبى صلى الله عليه وسلم إعادة ما سبق به الوحى على ألسنة جميع المرسلين من الدين الحق والصراط السوى فحرفه أتباعهم وخرجوا به عن حقائقه » .

نرجع إلى التنديد بطيش أذناب العلماء الذين لا ناقة لهم فى وادى العلوم ولا جمل :

وانظر إلى قول الشاعر المصرى محمد إحسان المحامى الذى تحدى بعلم الغربيين أنبياء الله ومعجزاتهم صلوات الله وسلامه عليهم وقد نقلناه أيضاً فى (٣٥٣ جزء أول).

النبى الجديد

أو نبوءة عن المستقبل

قام فى الناس نبى إنما	شأنه ليس كشأن المرسلين
وحّد الناس وقد فرّقهم	كافة الرسل على مرّ السنين [1]
جاءهم من غير إنجيل ولم	يأتهم بالوحى جبريل الأمين
لم يروا منه عصا موسى التى	تلقف الإفك وسحر الساحرين

[١] يكذب الشاعرَ قبل غيره زميله — فى الافتتان بعلوم الغرب — الذى نقلنا قريبا قوله فى « مجلة الأزهر » . وتمام النقد على هذا الشعر الجاهلى الحديث مر فى (٣٥٣ جزء أول).

دينه العلم وآيات النهى ... آية فى الناس تهدى المبصرين
معجزات العلم قد أوفت على ... معجزات الدين فى ماضى القرون
إذا أراهم كيف يحيي علمه ... ميتا لولاه وارته المنون
خاطب المريخ حتى إنه ... سمعوا المريخ فى صوت مبين
ورأوا منه الذى أدهشهم ... قدرة العلم على جنس الجنين
آمنوا بالعلم دينا وهدى ... ليس بعد العلم للأفهام دين

فجاء ما نشرته « الأهرام » آية فى النزق والحق والجهالة . ولم أر مثله أثنى على العلم بلسان الجهل .

والحال أن العلماء الغربيين الذين فتنت علومهم هذا الشاعر وجننته لا يستنكفون أن يقولوا بكل صراحة أنهم لا يعلمون شيئا ولم تصل علومهم إلى حقيقة ذرة من الكائنات[1] فالماديون الذين يلزم أن يكونوا أعلم الناس بالمادة لا يعلمونها ولا القوة وقد نص عليه زعيم ملاحدة الماديين المتأخرين « بوخنر » فقال فى كتابه « القوة والمادة » فى خلاصة الفصل الخامس « اننا كما لا نعرف القوة ما هى فى حد ذاتها لا نعرف أيضا ما هى المادة فى حد ذاتها » .

وقال الفيلسوف « جوستاف لوبون » فى كتابه « الأفكار والعقائد » : « العلم

---

[١] فليس الله تعالى كمصارع فاق أقرانه وكان يعلم من حيل المصارعة ستمائة حيلة فعلمها أحب تلامذته إليه إلا واحدة ادخرها لنفسه ، فبعد أن تعلمها التلميذ واستد ساعده تحدى أستاذه ذات يوم ودعاه فعلا إلى المصارعة ، لكن الأستاذ صرعه بتلك الحيلة الواحدة التى احتفظ بها لنفسه ، على ما حكاه الحكيم والشاعر الكبير الإيرانى الشيخ سعدى فى كتابه « كلستان » فأستاذ المصارعة المذكور فى الحكاية علم التلميذ الذى سيكون له خصما مبينا خمسمائة وتسعا وتسعين مما يعلمه واستبقى واحدة : والله سبحانه وتعالى لم يعلم الإنسان واحدا من ستمائة مليون ولا بليون من علومه ومع هذا يوجد من أفراده فى الشرق من سولت له نفسه أن يبارى الله تعالى لكن لا بعلمه نفسه بل بعلم علماء الغرب .

الذي أفلت من يوم إلى يوم من العقيدة خليط بها بعد . وهو تابع لها فى جميع الأمور التى لم يعرفها الإنسان حق المعرفة كأسرار الحياة ومنشأ الأنواع ، والنظريات المتبعة فيها لا قيمة لها غير سمعة الأساتيذ الذين أفادوها فى شكل الدساتير » .

وقال هـذا الفيلسوف فى كتابه « تـكمل القوة » نقلا عن الرياضى الـكبير « لوسيه بوانـكاريه » : « النظريات الـكبيرة التى قد كانت قُبلت فى صورة عمومية واكتسبت موافقـة المجربين جميعا ماهى اليوم بموجودة ، فى العلوم الطبيعية بعض ثورات ، ففيها مساغ لـكل نوع من أنواع الجرأة . ولا يرى أى قانون ضروريا بحيث لا يقبل المسامحة ، فلعلنا نشهد فعل الهـدم أكثر من فعل قطعى والأفـكار التى كانت لأسلافنا متأسسة على أمتن ما يكون موضوعةٌ اليوم تحت البحث وقد أصبحت فـكرة إيضاح جميع الحادثات فى صورة ميكانيكية تترك الآن حتى ان مبادئ العلوم منظور فيها فقد زعزعت حادثات جديدة اعتقادنا فى قيمة ما ينظر إليها كقوانين أساسية مطلقة»

ونقل عنـه أيضا : « إن مبدأ بقاء القوة ومحفوظيتها المالىّ المعروف كاد ينمحى ولم يبق منه غير حديث أن هناك شيئا يبقى دائما وثابتا » .

وقال أيضا فى ذلك الـكتاب : « إن النظريات العلمية كانت لا تخلو دائما من أن يُختلف فيها وكانت تدرس بعد مدة طويلة ولـكن ما كانت تترك مراكزها لمذاهب جديدة إلا بعد تأسس هذه المذاهب فى صورة متينة واليوم ماتت تلك النظريات القديمة أو كادت ولم يتأسس بعـدُ ما يقوم مقامها من النظريات والإنسان الحاضر أسرع فى التخريب منـه فى الإنشاء فمواريث الماضى عبارة عن الطلال ، فالآلهة [1] والأفـكار

[١] يحتمل أن يكون كناية عن زعماء المذاهب العلمية ويحتمل أن يريد به الآلهة الدينية وعلى الاحتمال الثانى فات هذا الفيلسوف الملحد بالرغم من علمه وحكمته أنه إن لم تكن الحسبانية اللاأدرية مذهبا حقيقا للاعتناق فيجب أن يبقى شئ واحد متعاليا عن الانمحاء والانهيار فوق الفانيات ويجب أن يكون ذلك الواحد الباقى هو الله . فنحن نرد على الفيلسوف هذه النقطة ونتخذ ماعداها سندا ضد الملاحدة المتزين بعلومهم القديمة والحديثة ولا يضرنا أنه نفسه أيضا منهم وإنما يضرهم إيام لـكون الشاهد ضدهم من أنفسهم .

والعقائد ينمحى بعضها إثر بعض وستحدث إنهدامات وتتراكم أنقاض كثيرة إلى أن تحصل مبان جديدة تستند إليها أفكارنا فنحن فى عصر تخريب وثورة » .

وقال « ريشه » فيما كتبه مقدمة لكتاب « ماكسول » : لماذا لا نعترف بأن العلم الذى نفتخر به عبارة عن الظواهر [١] ولا ندرك نحن حقائق الأشياء وليست القوانين التى تدير المادة الجامدة أوذات الحياة حتى قابلةً للتقرب من عقولنا. إن الحجر المرمى إلى الفضاء يعود ساقطا ، لماذا ؟ : لقول « نيوتون » بسقوطه بواسطة الجاذبية التى تتناسب مع الكتلة والمسافة ، لكن هذا القانون ما هو إلا بيان حادثة من دون تعريف علتها ، وهل يفهم أحد هذا الاهتزاز الجاذب المسقط للحجر؟ إن سقوط الحجر حادثة عادية لحد أنها لا تثير شيئا من دهشتنا لكنها فى الحقيقة لم يكن لعقل أحد من البشر ان يفهمها وهو شئ عادى عمومى معترف به إلا أنه غير مفهوم أيضا كجميع الحادثات الطبيعية بلا استثناء ونحن نعيش فى حادثات تتعاقب حولنا من دون أن نفهم واحدة منها فهما مطابقا للواقع حتى إن أبسط شئ منها يتضمن سرا غامضا جدا فلماذا تركب الأدروجين مع الأكسوجين ؟ ومن منا فهم جيدا لفظ التركب هذا أعنى حدوث جسم ثالث مختلف عن الجسمين بزوال خواصهما ؟ وإذا سئل عالم من علماء الطبيعة ماهى العلة التى تمسك الأجزاء الفردة بعضها مع بعض لقطعة من الحديد ؟ يجيب بأنها القوة المسماة بالماسكة ، وإذا سئل ما القوة الماسكة ؟ يضطر إلى القول بأنه لا يعرف شيئا بهذا الشأن . وإذا سئل كيميائى لماذا يمتزج بعض الأجسام مع بعض إذا وضعناها جنبا لجنب ؟ يكون جوابه : بسبب القوة المجهولة التى يعبر عنها بالعلاقة الكيميوية ونحن لا نعرف ماهى وإنما نحس بعض آثارها »

وقال « هانرى بووانكاريه » فى كتابه « العلم والافتراض » : « الحقيقة العلمية

---

[١] وفى القرآن الحكيم : (يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا ..) الآية .

فى نظر المشاهد السطحى تعتبر خارجة عن متناول الشكوك ، وعنده أن المنطق العلمى غير قابل للنقض وأن العلماء إن أخطأوا أحيانا فلا يكون لهم ذلك إلا لأنهم لم يراعوا قواعده والحقائق الرياضية فى نظره مشتق من عـدد قليل من القضايا البديهية بسلسلة من الأدلة المنزهة عن الخطاء وهى واجبة فى رأيه ليس علينا فقط ولـكن على الطبيعة أيضا .

« هذا هو أصل الثقة العلمية لأناس كثيرين من أهل الدنيا وللتلاميذ الذين يتلقون مبادئ علم الطبيعة ، وهذا جهد فهمهم للدور الذى تؤديه التجربة والرياضيات وهذا هو أيضا غاية فهم كثير من العلماء الذين كانوا يحلمون منذ مائة سنة أن يبنوا العالم باستخدام أقل مايمكن من المواد المستمدة من التجربة .

« ولـكن لمّا تروّى العلماء قليلا لاحظوا مكان الافتراضات من هذه العلوم ورأوا أن الرياضى نفسه لا يستغنى عنها كذلك . حينذاك سأل بعضهم بعضا هل كانت هذه المبانى على شىء من المتانة ؟ وتحققوا أن نفخة واحـدة تـكفى لجعل عاليها سافلها ، فمن الحد على هذا الوجه كان سطحيا أيضا » أقول فليقرأه الأستاذ محمد إحسان السطحى !.

وقال « وليم كروكس » رئيس المجمع العلمى البريطانى فى خطبـة له فى المجمع المذكور ص ٨ من مجموع خطبـه : « متى امتحنا من كثب بعض النتائج العادية لظواهر الطبيعية نبدأ بإدراك أنه إلى أى حد هذه النتائج أو النواميس (كما نسميها) محصورة فى دائرة نواميس أخرى ليس لنا به أقل علم؟ أماأنا فإن تركى لرأس مالى العلمى الوهمى قد بلغ حـدا بعيدا ، فقد تقبّض عندى هذا النسيج العنكبوتى للعلم كما عبر به بعض المؤلفين إلى حد أنه لم يبق منه إلا كرة صغيرة تـكاد لا تدرَك » .

وذكرنا فيما سبق قول « أوليورلوج » عن « هيوم » إنه كان لا يقبل مذهب المادية معتبِرا له إيضاح الأشياء على وجه يبعث على الاطمئنان وكان يشـدد ضد الإنـكارات التى لا دليل عليها المتعلقة بمسائل فوق قدرتنا ويقول :

« إن تعلّم حدود قوتنا ذروة الحكمة البشرية فليس من حقنا أن نناقش وجود جوهر للمادة أو الروح وعدم وجوده . ويقول فى إرجاع الكائنات وجميع الحادثات على مذهب المادية إلى المادة والحركة : « إن الأشكال التى نشاهدها على وجه الأرض التى هى بمنزلة حُبيبة الغبار من العالم يمكن أن تكون عبارة عن نوعين من أنواع الموجودية اللامتناهية والتى لا نستطيع أن نتصورها ، فكما أن الدساسة العائشة فى بطن التراب الموضوع فى قصرية موضوعة على إحدى روازن بيت من بيوت « لندن » لا تطالع على الحياة الجارية فى هذا البلد العظيم ، يحتمل أن لا نطالع على أنواع تلك الموجوديات مع كوننا غارقين فيها » .

ونحن تتميما لهذا البحث المسجِّل على عجز الإنسان فى علمه أمام عظمة علم الله وعظمة العالَم الذى هو مربوب ذلك العلم، لحد أن لا يكون الإنسان وعلمه شيئا مذكورا، نريد أن نلخص هنا آراء أجلة فلاسفة الغرب الحائرة فى أقرب ما يكون منهم ، وقبل علماء الغرب قال عالم الشرق :

العلم للرحمن جل جلاله　　　وسواه فى جهلاته يتغمغم
ما للتراب وللعلوم فإنما　　　يسعى ليعلم أنه لا يعلم

وأنا أقول إن الإنسان الذى يدرك ما يدرك ولا يدرى كيفية إدراكه ، لا يكون من حقه أن يدعى العلم ، فإن علم فلا جرم أن علمه ليس من نفسه وإنما أُلقى إليه . ثم أقول :

إن الإنسان ينظر إلى نفسه وإلى ما حوله خارجا عنه قريبا أو بعيدا ، ويدرس هذه الأمور فيحصل العلم من ذاك الدرس والنظر ، ويرى فيما حوله الكثرة وفى شخصه الكثرة والوحدة معا لأنه يرى جسمه متركبا من أجزاء كثيرة ومع هذا فصاحب هذا الجسم واحد لا يتجزأ فيسمِّى ما يتكثر ويقبل القسمة مادة وما لا يقبل القسمة والتعدد نفسا أو روحا .

وأنت ترى أن عقلاء البشر قديمهم وحـديثهم لفى حرج وعناء عظيمين فى أمر هذين هل هما موجودان فى خارج الأذهان أو أحـدهما موجود والآخر معدوم أو هما معدومان ولـكننا نزعمهما موجودين زعما مبنيا على الوهم والخيال . وإذا كانا موجودين كما إذا قلنا إن الإنسان مركب من الروح والجسد فـكيف يتصل احـ هذين الأمرين بالآخر فيحصل منهما فرد واحد من أفراد الإنسان مع كونهما متخالفين ومتباعدين لا تجانس بينهما أصلا لـكون أحدهما ماديا والآخر معنويا مجردا ؟ وكذا الإدراك الذى يحكم به الإنسان فى الأشياء كيف يصل مع كونه غير جسمانى إلى جسم من الأجسام فيتعرفه ويحكم بوجوده ؟ وفضلا عن كون اتصال الروح بالبدن وحصول الوحـدة الشخصية منهما أمرا أعجز عن فهم كيفيته العلماء القائلون بوجودهما ، فإن الماديين غيرَ المعترفين بوجود سوى المـادة والمادىّ عاجزون عن إيضاح اتصال الجواهر الفردة « موناد » بعضها ببعض وتشكل أى جسم منها مع كونها من جنس واحد مادى ، ثم عن إيضاح كيفية تركب هذا الجسم منها وذاك الجسم متميزين أحدهما عن الآخر . فماذا السبب فى الاتصال بين أجزاء الجسم الواحد والانفصال بين الأجسام ؟ فإن كان بين الجواهر الفردة التى يتركب منها الجسم تجاذب بالطبع فـماذا السبب إذن فى أن لا يكون جميع الأجسام جسما واحـدا لا يقبل الافتراق والانقسام بطبعه ما دامت الأرواح المفرقة بين الأجسام ذوى الحياة بعضها عن بعض غيرَ موجودة عنـدهم ولا الإرادة الإلٰهية المفرقة بين الإجسام مطلقا ؟ وإن لم يكن بينها تجاذب فماذا السبب فى حصول الأجسام بتركب الجواهر الفردة التى كانت يجب أن تبقى شتاتا ولا يتـكونَ الهيأة المنتظمة المسماة بالعالم ؟ فمجرد هذه الحالة يدفع العاقل إلى الحـكم بوجود مفرق بين الأشياء جامع بين أجزاء كل شىء على حسب إرادته ، فهو الذى أنشأ السماوات والأرض . وعقلاء الدنيا عاجزون حتى عن إدراك كيفية إنشائهما مفترقون على آراء ومذاهب فلسفية متباعدة ما بين مُشرِّق ومغرِّب . فيفهم من هذا أن منشىء السماوات

والأرض كما شاء ، أنشأ عقول العقلاء أيضا كما أراد ووزعها بينهم كما أراد .

فالماديون الذين ينكرون الله تعالى ينكرون أيضا جميع ماهو غير مادى مثل النفس والعقل ويتمسكون بشدة اتصال هذين الأمرين بالبدن . فالنفس عندهم غير متميزة عن المخ والأدراك عبارة عن الحركات الخفية غير المشهودة لأدق الياف المخ والفرق بين النفوس راجع إلى الفرق بين الأدمغة . أما النفس ـ وتسمى الروح أيضا ـ فليست إلا محصلة الميكانيكية العضوية .

ودليل القائلين بوجود النفس ان فى كل فرد من أفراد الإنسان شيئا يشعر به ذاته ويقول عنه : « أنا » وهو لا يتغير بمرور الزمان كما يتغير بدنه حتى إن بدنه فى حالته الحاضرة غيره بالمرة فى السنة الماضية فهو ذهب شيئا فشيئا وجاء مكانه بالأغذيه بدن آخر مع أن الإنسان فى الخمسين من عمره يشعر بأنه عين الإنسان فى كهولته وشبابه ولهذا يجازَى بأعماله السابقة ولا يقال إنه غير فاعلها . وهذه النفس هى التى تدرك وتريد وتحس باللذة والألم ، وليس المخ هو المدرِكَ نفسَه لكون المدرك واحدا غير متجزئ بالرغم من تعدد عناصر المخ وكثرة أجزائه حتى إن فى طبقته القشرية على ماقالوا ألف مليون حجرة وأنه يتغير مع البدن الذى هو من أعضائه فيبلى ويتجدد كسائر الأعضاء فليس هو المدرك الذي لا يتغير وإنما آلة للإدراك فقد شبهوه بالبيان والنفسَ بالعازف الفنان. فلا شبهة فى وجود النفس المعبَّر عنها «بانا» والتى هى مصدر الإدراك والإرادة، بل هى أول موجود يتعرفه الإنسان لشدة اتصال الإدراك بها وهى أى النفس والإدراك من جنس واحـد غير مادى . أما المادة فبينها وبين الإدراك تناف وتباعد فهى لاتدرِك حتى قالوا ولاتدرَك أيضا أى لايصل إليها الإدراك لكونهما غير متجانسين.

ومن هنا كان من الفلاسفة من أنكر المادة ـ وهم متقابلون مع الماديين الذين ينكرون النفس. وإنكار الأولين ليس بأعجب من إنكار الآخرين ـ قالوا نحن لانخرج منا ومن شهوداتنا النفسية فلا مادة وراء الروح ولا شئ غير اعتقادنا الراسخ لحقيقية

المادة ووجودها المستمر المتميز . مثلا نؤمن بأن الشمس التى نراها كل يوم عين الشمس القديمة ، لـكن اعتبار شهوداتنا المتشابهة شهودا واحدا وهمٌ ، والسائق إلى ظن أن مشهوداتنا هذه لم يطرأ عليها الانقطاع حتى انها موجودة أيضا فى غياب حواسنا هو ذلك الوهم .

ومنهم من أنكر النفس والمادة معا . أما نفى المادة فقد عرفته وأما نفى النفس فقد قيل فيها كما قيل فى المادة إن حصول أى معنى حقيقى يتوقف على الانطباع مع أنه لا انطباع ناظرا إلى أى معنى الجوهر فنحن لا نعرف جوهرا جسما أو نفسا .

هذا ، وأكثر من نقلنا قولهم من الفلاسفة فى مشكلة اتحاد النفس بالبدن هم القائلون بكونهـما جوهرين متخالفين . ومذهب البعض منهم « كاسبينوزا » و« ليبنتز » أن الجوهر واحد وأنه لا منافاة بين طبيعتى النفس والبدن . وعلى هذا لا يظن زوال الإشكال إذ ليس من السهل أيضا فهم تأثير أحد الجوهرين من جنس واحد فى الآخر، قال « كوويدر » : « إن ترائى نقل الحركة من جسم إلى آخر [كـكرتى بيلاردو] موضَّحا لنا ، منشأهُ اعتيادنا الحاصل من مصادفته فى كل مكان » وقال « كانت » : « مسألة كيف تكون المقابلة والمناسبة بين الجواهر مشكلة ولا شبهة فى أن حلها خارج عن ساحة العلم البشرى » .

وقال « مالبرانش » : « لا الروح تتحد بنفسها مع البدن ولا البدن يتحد مع الروح ولا رابطة بينهما ، والذى يربط أحدهما بالآخر هو الله » وقال : « ما دمتم لا ترون علاقة رابطة بين حركات أدمغتكم وبين الحس الفلانى والفلانى فتتبين المراجعة لقدرة لا تصادفونها فى هذين الموجودين . فالله هو الذى يعلم ما تحتاج إليه حركات أعضائنا من الأمور ويقدر على صنعها فإرادته جارية على أن توجد تهييجاتى المعينة عند وجود اهتزازات روحية فى دماغى ، وبالأعم على أن تكون عوارض الروح والبدن

متناظرتين ، ولا تزال تجرى . فهذا هو اتحاد الجزئين اللذين رُكّبنا منهما وهذا ارتباطهما الطبيعى » .

وقريب منه، وأبدع ما ذهب إليه « ليبنتز » من أن اتحاد النفس والبدن مبنى على التناسق الأزلى « آرمونى پره أتا بلى » فهما متفقان أكثر من أنهما متحدان بمعنى أن الله تعالى قدّر عند خلقهما أن يكونا مستقلين فى حركاتهما ومتفقين معا . فلا تأثير من أحدهما فى الآخر وإنما توافقٌ تام لاتقل عن توافقهما على تقدير تأثير كل منهما فى الآخر واشتراكهما بحيث تنتقل كيفيات أحدهما إلى الآخر كما توهمه جمهور الفلاسفة . ومثّله « ليبنتز » بساعتين تدقان دائما فى آن واحد معا وتعلنان الوقت الواحد من غير تأثير أحدهما فى الأخرى فى هذه المعية وإنما صنعهما صانعهما على أن لا تختلفا فى سيرهما قيد شعرة » .

وهذا القانون الذى قال به « ليبنتز » أعنى التناسق الأزلى غير مختص بالنفس والبدن بل قانون كبير عنده شامل لجميع أجزاء العالم الفردة [1] فى مناسبة بعضها ببعض فلا تأثير ولا تأثر بينها أصلا لكون كل منها بسيطا لا روازن لها حتى تدخلَ منها أشياء وتخرج ، وإنما حصول أثر الواحد «موناد» فى الواحد الآخر بتدخل الله [2] على معنى أنه تعالى أراد فى تنظيم الأشياء أن يراعى الواحدَ عند تنظيم غيره وأن يراعى غيرَه عند تنظيمه فيتوازنَ الجميع. ومن ثمة قال هذا الفيلسوف : « لو أن أحدا اكتشف جميع مطويات واحد «موناد» لقرأ فيه تاريخ العالم بتمامه، وإلا فكيف يتشكل كلٌّ منتظم أعنى هيأة الكائنات من هذه الوحدات البسيطة المستقلة وكيف توضح

---

[١] إلا أن هذه الأجزاء الفردة التى يعبر عن كل واحد منها « موناد » ليست أجزاء فردة مادية بل صورية راجعة إلى القوة .

[٢] يذكرنى هذا القانون الذى وضعه هذا الفيلسوف الكبير الألمانى قول المتكلمين الأشاعرة باستناد الكائنات كلها إلى الله تعالى من غير واسطة فلا تأثير للأشياء بعضها فى بعض ولا علية ولا معلولية بينها . ولعل الفيلسوف أخذه منهم وأوضحه إيضاحا بديعا.

النظم الجزئية فى داخل ذلك النظام الكلى ؟ وهذا ما سماه التناسق الأزلى » آرمونى پره أتا بلى » ورجحه على ما ذهب إليه بعض المتأخرين من نفس العالم الكلية المبتلعة لنفوس الوحدات .

أقول والذين قالوا بنفس العالم الكلية اختاروها لتتسنى له الوحدة الجامعة لشتات كثرته كما تسنت للانسان بنفسه على الرغم من كثرة أجزائه البدنية فيستقلّ العالم بنفسه هذه فى مشيته المنتظمة . ولم يختره « ليبنتز » لأن العالم لا يستغنى بنفسه الجامعة لشتات كثرة أجزائه عن الله كما لم يستغن الإنسان . وبعد أن كان الله موجودا فهو الكافى لتنظيم العالم بالطريق الذى ذكره الفيلسوف أعنى وضع قانون التناسق الأزلى من غير حاجة إلى القول بنفس العالم الكلية التى لا دليل عليها سوى حاجة العالم إلى الانتظام بين أجزائه .

وقال « داويد هيوم » : كل إنسان يتوهم له نفسا بسيطة متحدة فى ذاتها يعبر عنها بقوله « أنا » مع أن شهوداتنا متمايزة قابلة للتفريق ، فكيف يرتبط بعضها مع بعض ويحصل منها «أنا» المتحد ؟ وتوضيحه أن الذاكرة تعيد لنا خيالات إحساساتنا الماضية فتتشكل منها سلسلةٌ ، وتدور الذاكرة بسرعة على حلقات هذه السلسلة بفضل الاعتياد وينجر الأمر إلى أن يُرى لنا تتابع الأجزاء المتمايزة كأنها ملتحمة الأطراف بعضها مع بعض ، بمنظر الكل المتصل ، وتمتد السلسلة المركبة من الأجزاء الماضية والحالية إلى جانب المستقبل أيضا قبل وقوعه ، فاللذة والألم الحاليان كما يرجمانى إلى أمثالها السابقة يُريانى أيضا ماسيقع منهما بعد الآن . فمع كون « أنا » مجموعة شؤنات باطنية يُرى بتأثير قوانين المخيلة كأنه جوهر بسيط ، ويرجع اعتقاد أن روحى موجودة أيضا — فى حين أنها لم تحسّ ولم تدرك ولم تشعر بنفسها — إلى اعتقاد إمكان دوام هذه الحالات » .

أقول لقد أبدع هذا الفيلسوف الذى لا ينقص ذكاء الواسع غيرُ هداية الله إلى

الحق ، فى تصوير الوجود بل أظهر الوجودات وأبهرها على صورة المعدوم. وكنت نقلت قوله هذا من قبل فى مقدمة الكتاب (٤١٩ ـ ٤٢٠ جزء أول) وقلت : فكأن « هيوم » اعتبر « أنا » كالحركة بمعنى القطع المعروفة فى كتب المتكلمين والتى لا وجود لها فى الخارج . فإن الحركة كيفية بها يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى مستمر لا يجتمع مقدمه فى مؤخره ، وبها يحصل الجسم فى حيز بعد أن كان فى حيز آخر وتسمى الحركة بمعنى التوسط وحقيقتها أمر واحد متصل فى نفسه منقسم بحسب الفرض على قياس المسافة والزمان . وقد تطلق الحركة على ما يتوهم من الكل المتصل الممتد بين المبدأ والمنتهى وهى الحركة بمعنى القطع . ولا وجود لها فى الأعيان لأن للمتحرك نسبة إلى المكان الذى تركه وإلى المكان الذى أدركه ، فإذا ارتسمت فى الخيال صورةُ كونه فى المكان الأول ثم ارتسمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه فى المكان الثانى فقد اجتمعت الصورتان فى الخيال وحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معاً على أنهما شىء واحد .

ثم قلت ويرد على « هيوم » أن فى كلامه اعترافاً بوجود الذاكرة التى تنسج من الشهودات سلسلةً حلقاتها ملتحمة الأطراف والتى تبقى بعينيتها إلى آخر الحياة فتكون الذاكرة هى المعبر عنها « بأنا » عنده إن لم تكن هى الروح[1] وهو خلاف المفروض على مذهب « هيوم » الذى لا يعترف بوجود أى شىء لكونه حسبانيا مؤسس الحسبانية الأخيرة فى الغرب .

ووافقه أى « هيوم » على هذا الرأى « استوارت ميل » ثم اعترض على نفسه قائلا : يجب إما أن يكون « أنا » أعنى الروح شيئا غير سلسلة الإحساسات وإمكان

---

[١] ويكون نزاعه مع مثبتى الروح نزاعا لفظيا .

الإحساسات ، أو يُقبلَ كون ما فرض عبارة عن سلسلة الإحساسات قد يشعر بنفسه حال كونه سلسلة » !

ومنشأ إنكار « هيوم » معنى « أنا » المتحد وإرجاعه إلى سلسلة الإحساس المخيلة ، كونه من التدريبيين الذين قال عنهم « پول ژانه » فى المطالب والمذاهب : « إن المذهب التدريبي ينتهى إلى الحسبانية اللاأدرية » فأصحاب هذا المذهب الصادقون فى مبادئهم كالفيلسوف هيوم يشكّون حتى فى وجود أنفسهم لعدم ثبوته بالتجربة والمشاهدة و « أنفسهم » التي يشكّون فى وجودها شاملةٌ لأرواحهم وأبدانهم معاً . يُعلم ذلك مما ذكرنا عنهم فى هذا الكتاب وإن كنا اقتصرنا الكلام هنا على الروح التي يقصدها الإنسان إذا قال : « أنا »، أكثرَ من غيرها .

أما مذهب « كانت » فى هـذا المقام فلا يبعد عن مذهب « هيوم » وإن لم يكن هو من الحسبانية الأخيرة التي يتزعمها « هيوم » بل من معارضى الحسبانية إلا أنه غير مفلت من أساس التدريب المنتهى إلى الحسبانية وهو من الفكريين «ايده آليست» الذين لا يعترفون بوجود الأشياء فى خارج الأذهان لعدم انفهام كيفية اتصال الذهن بالخارج واجتياز الإدراك منه إليه . فعلى هـذا الأساس لا يعترف « كانت » بوجود «أنا» أيضا كما لا يعترف بوجود « لا أنا » أى العالم الخارجى الشامل لبدن الفيلسوف نفسه، فهو يتفق فى النتيجة مع « هيوم » فى عدم الاعتراف بوجود الأرواح والأجسام فى الخارج ويقول :

« أنا » الذى فى وجدانى شأن من الشؤون الذهنية فلا يصح أن ينتقل منه إلى « أنا » ذى الشأن ويحكمَ بوجوده وإنما يصح وجود ما يتصور موضوعا يقوم به الإدراك والشك والإرادة على أنه متصور فى الذهن لا على أنه موجود فى الواقع » .

فكأن « كانت » لا يسلم بصحة قول « ديكارت » : « أشك فأدرك فأنا إذن موجود » الذى قضى به على الحسبانيين الشاكّين ، بسلاحهم أنفسهم أى الشك ،

فيقول « كانت » جوابا عن هـذا : إن الشك الذى هو نوع من الإدراك أى إدراك متردد بين أمرين إنما يحصل فى الذهن فيلزم أن يكون صاحب هذا الإدراك موجودا فى الذهن لا فى الخارج .

وأنا أقول من الطريف جـداً أن يسقط « كانت » الفيلسوف الـكبير المعروف بتشكيكاته فى أدلة وجود الله العقلية ، إلى درك الشك فى وجود نفسه . ثم أقول إن الفكرة الراسخة فى « كانت » أنه لا يعترف بوجود ما عدا الشؤون والشهودات التى تتصل بها التجربة مباشرة فيعترف بالشأن ولا يعترف بذى الشأن ويعترف بالشهود ولا يعترف بالمشهود ولا الشاهد . هذا هو منشأ اعتراضاته على وجود الله وعلى وجود نفسه فيعترف بالشك وبالإدراك الذى يتضمنه الشك وبالإرادة على أن كلا منها حادثة نشهدها ، ولا يعترف بالشاك والمشكوك فيه والمدرك بالـكسر والمدرك فالفتح والمريد والمراد بناء على أننا لا نشهد هـذه الأمور إلا بقدر أن الشهودات المذكورة المعترَف بها تتعلق بها لـكن هـذا التعلق لما حصل فى الذهن ولم يجاوزه إلى الخارج لم يجاوز مالزم أن تـكون متعلقات الشهود موجودة فى الذهن .

ويرد عليه أن الإدراك مثلا الذى هو حادثة تحصل فى الذهن لاشك فى أنه أمر واقعى لا يقتصر على أنه موجود ذهنى وإن كان محل حصوله الذهن وحصوله فى الذهن هو طريق حصوله فى الواقع لأن الإدراك لا يحصل إلا فى الذهن ولا أحق لإسم الوجود الحقيقى من وجود الشئ فى محله اللائق به ، فيصح إذن اعتبار الإدراك الحاصل فى الذهن موجودا عينيا أيضا لاموجودا بالنسبة إلى ذهن المدرك فقط، وإلا لزم أن لا يكون حصول الإدراك فى الواقع وقد فرضناه واقعا. وناهيك فى لزوم كون الإدراك والتصور أمرا واقعيا عندنا وعند « كانت» أنه شأن من الشؤون التى لاموجود فى الواقع عنده غيرها ، بل هو أول الشؤون المجربة للإنسان . فإذا ثبت كون الإدراك أمرا واقعيا لزم وجود المدرك أيضا فى الواقع سواء كان هذا المدرك النفس أو الذهن لأن الإدراك

يحتاج ضرورة إلى مايقوم هو به. وقد أنطق الله « كانت » فاعترف بوجود الذهن من حيث لا يشعر[1] حين قال : « وإنما يصح وجود ما يتصور موضوعا يقوم به الإدراك والشك والإرادة على أنه متصور فى الذهن لا على أنه موجود فى الواقع» وإذا كان كل شيء موجودا فى الذهن لا فى الواقع فأين الذهن وهل هو أيضا فى الذهن لا فى الواقع ؟ واعترافه بالذهن من حيث لا يشعر اعتراف منه بالمدرك الذى أنكره عندما أنكر « أنا » أعنى النفس .

فالذى لا مندوحة لأى منكر او بالأصح لأى غير معترِف ، عن أن يعترف به: وجودُ الإدراك فى الواقع ووجود المدرِك أيضا فيه بضرورة وجود الإدراك . أجل لا يلزم من وجود الإدراك فى الواقع وجود المدرك (بالفتح) فيه وإنما يلزم وجوده فى الذهن. وكل مايقال عن الوجود الذهنى مقابلاً للموجود العينى فهو عائد إلى المدركات (بالفتح) لا إلى الإدراك والمدرك (بالكسر) « فأنا » المدرك (بالكسر) موجود فى الواقع دائما مع الإدراك كما قال « ديكارت » : « أدرك فأنا موجود » و « أنا » المدرك (بالفتح) موجود فى الذهن [2] إلا أن « كانت » التبس عليه المدرك والمدرك فظن أن « أنا » المدرك بالكسر لا يوجد إلا فى الذهن مثل « أنا » المدرك بالفتح وكان غلطه هذا الفاحش وكذا غلطه الأفحش فى ظن كون الإدراك موجودا فى الذهن فقط كما نبهنا عليه من قبل أيضا لا موجودا فى الواقع ، انتقامَ العقل منه جزاء انتقاده العقل المحض فى كتابه المسمى به . وإنى أرجوا الدقة الزائدة من القارئ فى فهم أمثال هذه النقاط .

---

[١] مع أنه ليس من نوع الشؤون ولا الشهود .

[٢] وليس معنى قولنا هذا أن المدرك (بالفتح) لا يكون موجودا فى الخارج بل إن كان موجودا فيه فلا يكون ذلك لاستلزام وجود الإدراك وجوده فيه كما استلزام وجود المدرك (بالكسر) ومنشأ الفرق بين المدرك والمدرك فى هذه المسألة أن المدرك بالكسر الذى لا وجود له فى الخارج بل فى الذهن فقط لا يكون صاحب الإدراك الذى هو أمر واقعى .

وهذا كلام هام فى الدفاع عن قول ديكارت القيم : أشك فأدرك فأنا موجود ... كلام عن إدراك الإنسان الموجود فى ذهنه وفى الواقع معا واستلزامه وجودَ المدرك أيضا فى الواقع . أما الإدراك العظيم الذى نشاهده فى شؤون العالم والذى هو دليلنا الموصل فى دليل العلة الغائية إلى صانع العالم العلى الكبير الخبير، فوجوده فى الواقع ووجود مدركه (بالكسر) سبحانه وتعالى أظهر من وجود الإدراك الخاص بالإنسان فى الواقع ووجود مدركه (بالكسر) فيه . إذ لا محل لاحتمال أن يكون ذلك الإدراك العظيم المشهود محصول الذهن الإنسانى فقط من غير وجوده فى الواقع كما فى الإدراك الأول فيُترددَ فى استلزامه لوجود مدرِكه (بالكسر) فى الواقع بناء على الغلط المذكور الناشئ من التباس المدرِك والمدرَك على المتردد .

لكن الفيلسوف « كانت » كما يشهد العالَم فيعترف بالشهود ولا يعترف بالمشهود أى العالم ومن أجل هذا لا يستدل على وجود الله من وجود العالم ، فكذلك يشهد نظام العالم فيعترف بالشهود ولا يعترف بالنظام المشهود ولا بالإدراك العظيم الذى دلّ عليه هذا النظام حتى يعترفَ بواسطة وجود النظام بوجود الناظم وبواسطة الإدراك بوجود صاحب الإدراك جل شأنه .. فيسدُّ على وجهه أبواب الاستدلال على وجود الله من طريق العقل النظرى .

هذا مايرد على « كانت » من ناحية كونه تدريبيا يعترف بالشؤون من غير اعتراف بذويها . وما يرد عليه من ناحية كونه فكريا قائلا بكون العالم محصول إدراكنا أنه إن كان للعالم وجود فليس الله موجده ومنشئه وإنما منشئه الإنسان بإدراكه ، ألم يقل هكذا فيهتف به عقلاء الغرب والشرق الجدد !!

ونحن على الرغم من عظمة مركز هذا الفيلسوف عند المثقفين المصريين نعد السد الذى أقامه بين عقله النظرى وبين الاعتراف بوجود الله الواجب الوجود والذى هو من آثار قدرة الله وحكمته اللتين بهما يُضل من يشاء ويهدى من يشاء ، عيبا على الرجل

متغلبا على عظمة مركزه . فلينظر المفتونون منا بالغرب وبعقول علمائه كيف تضل هذه العقول البعيدة النظر فى أمور الدنيا فتقف جامدة ولا تتقدم خطوة فيما لم يأذن به الله أن تصل إليه من المسائل الإلهية ؟ فعلماؤهم الماديون تعلمون حالتهم فى الجمود على المحسوس من غير اعتراف بما وراءه ، وعلماؤهم المنويون ليسوا خيرا من ماديهم لكونهم مصابين بما أصيبوا به من داء التجربة التى أصبحت غلا على عقولهم بدلا من أن تكون عونا ودليلا . فإذا كان الماديون أنكروا ما وراء المحسوس وحطوا من قيمة العقل وإدراكه فالمنويون قصروا عنايتهم على الإدراك وأنكروا ما وراءه فأنكروا المحسوس ، بل أنكروا المدرك والمدرك فى خارج الإدراك .

وهنا انتهينا عن أقوال منكرى النفس والمادة وتمحيصها . والقائلون بوجودهما حائرون فى إيضاح كيفية اتصال النفس بالبدن واتحادهما ، ودورُها فى البدن ليس كدور الربان فى سفينته بل أشد اتصالا منه بها كما قال « ديكارت » . وبعضهم يرجح القول بأن البدن فى النفس على القول بأن النفس فى البدن لأنه تحت تأثيرها . وعلماء الإسلام المتكلمون يقولون عند إفادة هذا المعنى إن اتصال الروح بالبدن اتصال تدبير وتصرف لا اتصال الحالّ بالمحل . ويقول بعض الفلاسفة بتأثير كل من الطرفين فى الآخر ، والبعض الآخر بعدم التأثير من الطرفين ، ومنهم الفيلسوف « ليبنتز » الذى ذكرنا مذهبه فى شكل القانون العام المسمى بالتناسق الأزلى . وكل من هذه الأقوال والمذاهب لا يعد إيضاحا لاتحاد النفس والبدن أى اشتراكهما بحيث تحصل من هذين الأمرين المتباعدَى الماهية جدا وحدةٌ شخصية بسببها لا يميز من يشير إليهما بينهما .

وقال « سنت أوجوستن » : « يعترف العلماء بعجزهم عن إيضاح اتصال النفس بالبدن ، فالإنسان كالجوهر الثالث المركب من الجوهرين المتخالفين .

وقال « ديكارت » : « لا يكلمنا عن قدرة الروح غير الجسمانية على تحريك الجسم ، أىُّ استدلال أو تمثيل مستخرج من الأشياء ، إلا أن تجاربنا البديهية تُرينا

كل يوم ظاهرة وواقعة . فينبغى أن نفهم جيدا أن هذه من الأمور المعلومة بالذات وأنه متى حاولنا إيضاحها نتهى إلى إغلاق المسألة .

وقال « ليبنتز » : « كنت أظن أنى دخلت الباب لما قررت ماهية الجوهر، لكنى أصبحت كأنى وقعت فى البحر عند ما خضت التفكير فى اتحاد النفس مع البدن لأنى لا أجد واسطة لإيضاح أنه كيف يكون ممكنا إيصال البدن شيئا إلى النفس أو النفس شيئا إلى البدن ، وكيف تكون صلة جوهر بجوهر آخر مخلوق بحيث يجرى بينهما التبليغ والتبلغ؟ ثم يراجع الفيلسوف فى إيضاح هذا الاتحاد قانونَ التناسق الأزلى كما سبق بيانه وتمثيله بساعتين صنعهما صانعهما على أن لا تختلفا فى سيرهما قيد شعرة ! لكن الاتفاق غير الاتحاد .

وقال « أولز » : « الاتحاد الصميمى بين البدن والنفس ، الذى هو كنه الإنسان لايزال يبقى فى الفلسفة منهجا غير قابل للإيضاح ».

وقال « دوبروا رايموند » : « ما القوة وما المادة وكيف يكون الإدراك ؟ كل ذلك معمى لم يحل . والحل الوحيد للمذهب الطبيعى : لاأدرى ! » .

هذه أقوال علماء الغرب فى أقرب مسألة إلى الإنسان ، فقد رأيتهم لا يغترّون بعلومهم ، بل لا يقيمون لها مثقال خردلة من الوزن . وإنى أطنبت شيئا فى بيان الحدود التى ذكروها لعلومهم كى يراها جهال الشرق العصريون الذين طاشوا تبجحا بتلك العلوم التى ليست لهم فتحدَّوا رسلَ الله وأديانهم ومعجزاتهم ... يروها فيستحيوا . ولأذكر مرة ثانية شدة إعجابى بقول « هيوم » الفيلسوف الحسبانى المعروف : « إن تعلُّم حدود قدرتنا ذروة الحكمة البشرية » ولنقرأ مع القراء مرة ثانية قول عالم الشرق وأظنه الزمخشرى :

العلم للرحمن جل جلاله ... وسواه فى جهلاته يتغمغم
ما للتراب وللعلوم وإنما ... يسعى ليعلم أنه لا يعلم

وقوله « ما للتراب وللعلوم » يشير إلى غموض مسألة اتحاد النفس الناطقة مع البدن الذى ليس من شأنه الإدراك .

* * *

نعود إلى ما كنا فيه من دليل العلة الغائية على وجود الله .

ومن أهم دلائل العـلة الغائية ما يسمونه السوق الطبيعى الذى يسود قانونه فى الحيوانات والذى يعزوه منكرو العلل الغائية إلى التعليم والتعلم التابعين للذكاء ، لـكن القضاعة مثلا مع كونها أغبى الحيوانات تنشىء لنفسها فى المـاء بيتا وطرقا وأسدادا . وقد أخذ بعض الناس أفراخا منها ونشأها فى بُعد عن آبائها وأمهاتها وجعلها فى قفص لئلا تحتاج إلى إنشاء البيوت ، ثم لما وضعها فى الماء عادت إلى الإنشاء فمن علّمها ذلك ؟ وهى لا تُظهر قدرة فى غير هذا الفعل . فالسوق الطبيعى يكون أثره خصوصيا ويكون أثر الذكاء والتعليم عموميا . فالقضاعة التى تبنى بيتها والطائر الذى يبنى عشه يعملان بسوق طبيعى لـكن الـكلب يتبع صاحبه بالذكاء والتعليم .

ويقال أيضا لمنكرى السوق الطبيعى : من علّم الطير الإكباب على بيضها لتدفئتها اللازمة للإفراخ ، ومن أخبرها أن البيض تُفرخ إن أكبّت عليها خمسة عشر يوما ؟ وهو فعل متعب جدا لا تحتمله لو لم يدفعها إليه دافع فطرى . وتعليله بالميول الإرثية المنتقلة إليها من أسلافها يذهب بالإشكال إلى الماضى البعيد ولا يحله ، إذ يقال فمن علّم الأول ؟ ثم كيف تحل المسائل المتعلقة بتشكل الفرخة فى جوف البيضة وهل البيضة أيضا تعمل على طريق الوراثة؟ فمن ألقى البذر فى وسطها ومن أنشأ منه مخلوقا من نوع الأب والأم وهيأ له غذاءه من « الألبومين » ليتغذى به ما بقى فيها ولا يتعجل الخروج منها لـكونه ضعيفا لا يعيش فى الخارج ؟ حتى إذا تم تشكله وانفرج جناحاه ورجلاه وارتفع رأسه من صدره فهذا أوان خروجه من سجنه ، فعنده ينقر جدار السجن ويخرج منه ، فمن علّمه ذلك؟ فهذه حادثة الفطرة البسيطة البليغة . فخالق العالم الأعظمُ

أعطى الجنين من القوانين ما يحفظه والذى يجرى فى الكائنات من الأجزاء الفردة إلى الأجرام العلوية كله مثل هذه الحادثة لا أصغر منها ولا أكبر ولا أدل على قضاء حاجاتنا العلمية .

لصاحب البصر ، كما قال « پول ژانه » أن يكتب مجلدا ضخما فى بصيرة الطبيعة أما معنى مقصود غير المصادفة المجردة ؟ فى كون أعجز الأنواع الحيوانية عن الدفاع عن نفسها وأكثرها معرضا لخطر الموت ، أكثرها تناسلا وتوالدا كالدجاج والحمام وكون سباع الطيور عُقما بالنسبة إليهما ، أما مقصد فى تزيين المخلوقات المحرومة من قوة الدفاع بأنواع الجمال الجاذب وفى كوننا مجبولين على شفقة ومحبة زائدتين للأطفال التى لو تركت على حالها بعد ولادتها من غير مساعدة منا لما عاشت يوما أو يومين ؟ (١)

أمّا النحل فهو كما قال « غاستون بونيه » من أعضاء الأكاديمية الفرنسية تُمثل أفضل نموذج لقوانين دولة اشتراكية، وليس فيها محبة ولا صداقة ولا رحمة ولا مواساة.. يضحّى بكل شئ لمصلحة الهيأة الاجتماعية وإدامتها بالسعى الدائم : فلا حكومة ولا رئيس ، وإنما فيها أمن وانتظام وإطاعة من غير تابعية . فالأمة تطيع إطاعة مطلقة لأوامر تصدر من لجنة الادارة وتتبدل على حسب المعلومات التى تجئ بها الطائفة المرسلة للكشف فى كل صباح ، والأفراد التى تُبعث بأمر معين تمتثله حرفيا . فإن بُعثت للبحث عن حوض ماء فلا يكون منها أدنى التفات إلى المواد المسلية ولو رُشّت على

---

[١] تذكرت هنا ما فاتنى ذكره فى الفصل الثانى عند الكلام على نظرية « دارون » وهو أن ولد الإنسان لا يقدر على المشى قبل مضى عام أو أكثر على ولادته ويدوم عجزه عن قضاء حاجاته بنفسه فيحتاج إلى المساعدة والحضانة مدة سنتين، فى حين أن ولد القرد يمشى يوم ولد ويستغنى عن المعاونة بعد أيام قليلة . وذلك مزية كان اللازم أن يرثها الإنسان من سلالة القرد بمقتضى قانون الوراثة والانتخاب الطبيعى .

طريقها رشا . فدستور مملـكة خليات النحل غاية كمال لمذهب الاشتراكيين قد تحققت فعلا .

وفى كتاب « الأفـكار والعقائد » للفيلسوف « جوستاف لوبون » أن بعض الحشرات على ما ذكره « بلانشار » و « فابر » من علماء العلم الطبيعى ، إذا قربت ولادتها وكانت أولادها الصغار لا تتغذى إلا بلحم طرى ، لا تقتل صيدها بل تجعله مفلوجا بضربة شوكة . وهذه عملية تصعب على العالم بعلم التشريح ، فمن علّمها ذلك ؟

وفى ذلك الـكتاب أيضا « أن الأفعال التى تصدر من حجرات البـدن المنوعة بدون أى نوع من أنواع الشعور لاتنطبق على أى صفة أوماهية للضرورة الميكانيكية. وهى تتبدل وتتنوع على حسب الحاجات اليومية، فترى أشبه شئ بمايقع تحت إشراف عقل يختلف اختلافا شديدا عن عقولنا ويكون أكثر منها أسنا من الخطاء » .

وفيه أيضا « أن المنطق البيولوجيانى الذى ابتدعناه لا يُعدّ إيضاحا البتة ولـكنه على الأقل يتضمن فائدة القول بلزوم إنقاذ أفعال الحيوانات من دائرة شمول هذه القوى العمياء التى يسعون لدفنها فيها » .

وقال « شارل ريشه » « إنى مقتنع مطلقا بعدم إمكان اطّراح العلل الغائية عن علم التشريح وعلم الحيوانات وعلم وظائف الأعضاء . وإنى عند ما أرى الوسائط الدقيقة القوية التى أعدتها الطبيعة لبقاء النوع ، لاأستطيع أن أفرض كون هذه الميكانيزمات التى هى فى غاية الانتظام والاتزان آثار مصادفة ، بل أرى فيها إرادة مقررة كالفرض الخفى الذى يتضمن السعى من وراء الحصول على نتيجة معينة » .

إن الفـكر البشرى لن يبرح التفتيش عن معانى المناظر المنصوبة أمام الأعين . فتأويل المطابقات المشهودة فى الطبيعة بإرجاعها إلى الأفعال المتنوعة للحجرات الفلانية وإلى خواص العناصر أو إقامة شرائط الوجود مقام العلل الغائية تملصا من الاعتراف بها كما يفعله أصحـاب الفلسفة الإثباتية قائلين : « لابقاء لأى موجود بدون شرائط

تجعله ممكنا ، فهو يوجد عند حصولها ، فتوافُق الأعضاء مع الوظائف شرط ضرورى لوجود أى موجود ، لا علامةٌ لوجود صنعة تدبره وتعينه إلى أن يوجد » ـ لا يكفى فى إثبات عدم كون هذه الميكانيزمات آثار صنعة موجهة إلى مقاصد مخصوصة . أجل، قيام شرائط الوجود لازم لوجود الموجود ولـكن من الذى يقيمها ؟ فهى غير منافية للغائية بل مستلزمة لها لأنها هى التى تُجلِّى الغائية .

ثم إن لفظ «السوق الطبيعى» غير مطابق لتمام الحقيقة ، ففيه شائبة إنكار الغائية باعتبار وصف السوق بالطبيعى الذى ينم على عدم وجود السائق[١] وإن كان الاعتراف بالسوق اعترافا بالسائق أيضا ، وإلا فـكيف تـكتسى المادة العاطلة شكل النبات والحيوان والإنسان وكيف تحصل منها هذه الأعضاء التى تقوِّم الوجود الحى وتحافظ على حياته مدة طويلة ؟ ثم كيف تُحدث المادة العاطلة فى نفسها فـكرة إنشاء الأجهزة التى تجعل ذلك الموجود الحى فى مناسبة دائمة مع أشياء تغايره ، وبأي مصادفة غريبة تشـكلت هذه الأجهزة لتأسيس مناسبة الحواس بالأشياء ونيطت بدماغ يأمر وحده ويدرك ويفكر ، لماذا وقعت هذه التشـكلات بهذا الحد من الإجادة والإتقان ولماذا لم يظهر العالم فى شـكل مجموعة أغلاط ؟ والجواب على جملة هذه الأسئلة بقانون الاصطفاء الطبيعى جواب مشوب أيضا بالتسليم بورود الاعتراض لـكونه فراراً من تعبير إلى تعبير واستلزامِ الاصطفاء ـ لـكونه نسبة بين المنتسبين ـ وجودَ المصطفِى كما يستلزم وجود المصطفَى والاصطفاء محال بدون اجتماع هذين الطرفين . لـكن الاصطفاء الطبيعى يقصد به وقوع الاصطفاء بدون مصطفٍ وهو المحال الذى ذكرناه والطبيعى صفة تتناقض مع موصوفها فى تعبيرى « السوق الطبيعى » و « الاصطفاء الطبيعى » فإن كان

---

[١] ولذا لم يعجب هذا اللفظ « جوستاف لوبون » فبدله إلى « المنطق البيولوجيائى » كما سبق قريبا .

اصطفاء أو سوقا فلا يكون طبيعيا أى من غير فاعل وإن كان طبيعيا أى من غير فاعل فلا يكون اصطفاء أو سوقا .

فالحق أن ملاحدة الماديين والطبيعيين والإثباتيين ، وإن شئت فقل الوضعيين فى اضطراب عظيم من القول عنـد نفيهم الإله الخالق لهذا العالم المشهود ، فهم يقولون نحن لا نعترف بوجود إله لا تصل إليه حواسنا وتجاربنا . والحال أنه ينادى به العالم المحسوس بجميع أجزائه من أكبر كبارها إلى أصغر صغارها ، بوجودها المحتاج إلى الموجد ونظامها المتوقف على الناظم، وباستمرار ما يستمر منها المحتاج إلى الممسك المبقى وبتغيير مايتغير منها الدال على وجود المغيِّر لأن كل حادثة لابد لها من علة . فإذا أراد الملحد أن يقول بصناعات لا صانع لها وبأفعال مدهشة من دون فاعل عصاه لسانه وكذبه نفسه فيقـول السوق الطبيعى أو الاصطفاء الطبيعى أو الانتخاب الطبيعى أو التكمل الطبيعى أو القوانين الطبيعية . ومن أين للطبيعة بمعنى طبيعة المادة المجردة من كل ما يديرها ويدبرها ، السوق والاصطفاء والانتخاب والتكمل والقانون التى ينبىء عن السائق والناخب والمصطفِى والمـكمّـل وواضع القانون؟ حتى إن إمام الملاحدة المتأخرين «بوخنر» الألمانى تنبَّه لبعض هذه المناقضات فقال فى الفصل الثامن من كتابه «القوة والمادة» : « إن تعبيرهم بالقوانين الطبيعية ليس على حقيقته وإنما هو كناية عن الضرورات التى تربط الأشياء والحادثات بعضها ببعض وعن خواص المادة وحركاتها » وما ذكره من الضرورة فهى ضرورة الحق الذى لم يكن فى جانب الملاحدة فيضطرهم فى تفسير الـكائنات إلى التكلم بكلمات تناقض مذهبهم وتنقضه . أما بيانه لتلك الضرورة بالتى تربط الأشياء بعضها ببعض إلى آخره فلا يدفع الإشكال عنه لأن الربط والخاصة والحركة تحتاج إلى فاعل رابط ومخصص ومحرك كما يحتاج القانون إلى واضعه . وتراهم يردون حركات المادة وتقلباتها إلى حركات ميكانيكية ليستغنوا عن مؤثر تلك الحركات والتقلبات لـكنك قد عرفت فيما سبق أن الحركات الميكانيكية

إن ظهرت بمظهر حركات مستغنية عن الفاعل المؤثر فهى فى الحقيقة أحوج إلى المحرك من سائر أنواع الحركة لاحتياجها إلى مخترع الماكينة وصانعها ومديرها الذى يُحدث فيها الحركة الأولى . فإن احتاج غيرها إلى فاعل واحد وهو المحرك فهى تحتاج إلى ثلاثة فاعلين

فصفوة القول أن أبواب التعبير مسدودة على ألسنة الملاحدة كباب الهداية المسدود على قلوبهم إلا تعبيراً واحداً يكون بكلمة « المصادفة » كلمة العجز عن إيضاح ما وقع فى الكون وما يقع . فليس من حقهم ومن مصلحتهم أن يستعملوا غير هذه الكلمة وغير هذا التعبير . إلا أنهم كلما أحسوا بقصور هذه الكلمة وعجزها اللذين لا يُكتمان إزاء نظام العالم المشحون بالمعانى الدقيقة والأسرار العميقة لاسيما الكائنات الحية فلجأوا إلى كلمات وتعبيرات أخرى يرمون بها إلى إيضاح ذلك النظام وتأويله مع الاهتمام بتنزيله عن سماء دقته وتطيين شموسه بطين المادية العادية ، لاينقاد لهم المرمَى فتفضحهم العبارات وتنعكس عليهم الكلمات ؛ ففى حين أن « كانت » يقول : « يود رجل الخير أن يكون الله موجودا » يتمنى أولئك الملاحدة أن لايكون الله موجودا بالرغم من كل ما يدل على وجوده دلالة لا قبل لهم بإنكارها . وإذا قيل لهم من الذى بنى السماوات والأرض وجعل الليل والنهار آيتين فمحا آية الليل وجعل آية النهار مبصرة ، ومن مالِك هذا الكون الفخم المتصرف فيه والمهيمن عليه وفاعل هذه الأفعال التى يتضمنها ؟ فإذا قيل لهم هكذا وشقَّ عليهم الجواب بأن المصادفة بَنَت السماوات والأرض وأوجدت ما فيها من الإنسان والحيوان والنبات والبر والبحر والجبال وفعلت كل ما فى الكون من الأفعال العظيمة المنتظمة ، قالوا بَنَتْها الطبيعة وفعلتها الطبيعة ، ومرادهم أنه لا فاعل هناك ولا بانٍ وإنما هي مبنية من نفسها ومفعولة من نفسها . وليس مرادهم أن الفاعل هو المفعول نفسه للزوم تقدم الشىء على نفسه[1] لو كان بانى

[١] كما قال « أرسطو » فى دليل المحرك الأول باستحالة كون الشىء فاعلا ومنفعلا معا بالنسبة إلى فعل واحد بعينه .

السماوات هو السماوات نفسها وبانى الأرض هو الأرض فكأنهما موجودتان قبل وجودهما لبناء أنفسهما فمعنى قولهم إذن « فعلتها الطبيعة » الذى ينبىء عن وجود الفاعل مع كونه غير موجود، أن فاعلها عدم الفاعل ! فهم ينفون الله وفعله فى الكائنات ويعترفون بفعل الطبيعة أى بفعل فاعل هو عدم الفاعل، ثم تراهم يعزون إلى هذا العدم كثيراً من صفات الله مثل العلم والإرادة والقدرة كما نبه عليه « كارو » فى كتابه « المذهب المادى والعلم » قال : « إن الموسيو « فلورانس » لفت بحق إلى المغالاة لحد أن تُجعل الطبيعة التى كانت عبارة عن لفظ شخصا موجودا فيُظن أولا أنه يُتكلم بكلام من قبيل المجاز والاستعارة ثم يُجعل هذا المجاز والاستعارة فكرا ومذهبا بالتدريج فيُعزى إلى الطبيعة الميل والإرادة والذوق والانتخاب والترتيب والتركيب والسعى فيُعظم شأن الطبيعة بين أصحاب الأفكار المادية وتُثْرِي بصفات مغتصبة من الله .

«يحدثنا « بوخنر » الذى هو أحمس مادى إيقانى لهذا الزمان عن فعل الطبيعة فى حصول الموجودات العضوية فى حين أنه يراه منافيا لخطة الخلق والتكوين من عند الله ويحدثنا هـذا الرجل الواقف على آخر دُور الاستحضار الكبيرة للكائنات عن أن الطبيعة تأبى قبول شئ مصنوع دفعة وإنما يقبل ما يولد ويتكمل وسيحدثنا فى نقطة من كلامه بشأن جرثومة العين الموجودة فى الحيوانات العُمى بغار « ماموت » عن اندفاع الشكل الموجود قِدما فى الطبيعة ليفتح طريقا لنفسه من دون مراعاة خطة ومقصد . لكن هذه الطبيعة المعطية للمادة اندفاع الشكل الموجود منذ القدم يلزم أن تكون شيئا غير المادة لكونها تدبرها وتعطيها نية دائمة أن لم تعطها عقلا . وقد قال «مولسكوت» فى خطبة ألقاها عند افتتاح دروسها فى « تورين » : لا تحسبونى أعمى لحد أن أبخل بالقصد على الطبيعة » .

« وهذه التخبطات اللسانية اللامنطقية التى تسفر عن مشكلات المذهب الطبيعى أذيعت وأعلنت بأسلوب شديد من جانب الكيميائى الشهير «شورول» وقيل بحق :

« نحن لا نفهم الفكرة الزائفة للذين قالوا بالطبيعة محاولةَ إخراج الله والحكمة الإلٰهية من اللغة . ولَبْسِ الله بموجود يتصف بالصفات الإلٰهية كالقوة الخالقة والقوة الحارسة وكالبصيرة وربما كالفضل والكرم ، والحاصل لَبْسِه بالذى يتصف بصفات الله ولا يكون إياه .

« كلا ، ان الطبيعة ليست بالقدرة الخفية المنتشرة فى الأشياء ، بل إنها الله نفسه أو عبارة عن صنم موهوم ، عن مفهوم مجرد ، عن كلمة ، وليس لها وجود حقيق ، فيجب أن يفهم هكذا . ومع ذلك فمن الواقع كثيرا توسيطهم لهذا الله الميكانيكى [يعنى الطبيعة] فى الأحوال المشكلة لحل مسائل لا تقبل الحل بالملل المادية . فإن أحبت المدرسة المادية أن تكون صادقة فى فكرة الأصول التجربية فعليها أن تدع هذا الإسم الهيِّن [الطبيعة] الذى ينطوى على أمور كثيرة مبهمة ويكون جُنة دون كثير من المصادرة على المطلوب »

أقول هذا الكلام المنقول فى « اضمحلال مذهب الماديين » عن كتاب العالم الفرنسى « كارو » مهم جدا من ناحية النص على عدم وجود ما يسمى بالطبيعة ويذكر فى عبارات الذين يأبون جهد طاقتهم أن يعترفوا بوجود الله ويعزوا الأفعال الكونية إليه . ومهم جدا أيضا من ناحية إراءة التناقض الواضح الفاضح فى إنكارهم العلل الغائيه والقصد والإرادة فى نظام العالم ثم اعترافهم بالميل والإرادة والذوق والانتخاب والترتيب والتركيب والسعى والنية على أن يكون كل ذلك معزوا إلى الطبيعة التى لا وجود لها غير اللفظ المموّه .

فانظر سخافة عقول الملاحدة حيث أنكروا نسبة إيجاد الكون وتنظيمه إلى الله ثم نسبوه إلى الطبيعة فإن أنكروا وجود الله لأنهم لم يروه فلم يروا الطبيعة أيضا والله موجود ولو بأدلة يعتمد عليها المؤمنون ولا دليل على وجود الطبيعة أصلا. فالظاهر أنهم ينكرون صلة الكون بالله ويدعون بدلا منها صلته بالطبيعة لا لأن الطبيعة أحق من الله أن

تـكون موجودة وأن تـكون صانعة العالم بل لأنهم رأوا العالم ورأوا فيه آثارا وأفعالا منتظمة ولم يروا الفاعل المؤثر الناظم فقالوا لا حاجة إليه لأن العالم وما يتضمنه من الآثار والأفعال والانتظام موجود مفروغ عن مسألة وجوده سواء قالوا بوجود الفاعل الناظم أو عدم وجوده ولا ينعدم العالم وانتظامه إن لم يقولوا بوجود الله كما يعتقده المؤمنون وفعلا قالوا بعدم وجود الله أى بعدم وجود الصانع للعالم ، فلم ينعدم العالم . لـكنهم لم يفكروا فى أن القول بعدم وجود الله ليس عدم وجود الله حقيقة حتى يترتب على الأول ما يترتب على الثانى، فـكأنه ثبت بهذا الشـكل الجنونى عدم وجود الله ؛ كما لم يفكروا أن الفعل بدون الفاعل والنظام بدون الناظم محال ولم يتعبوا أذهانهم بمثل هذه الأفـكار إذ كان مطمح أنظارهم الـكون نفسه ليتمتعوا به لا المـكوّن كما أن كل من وجد فى طريقه مالا لا يفتش عما إذا كان له مالك بل يروقه احتمال عدم المالك فيأخذه حراما أو حلالا ما لم يكن ممن يتقيد بالحلال والحرام .

فقولهم بالطبيعة بدلا من الله معناه استغناء العالم عندهم عن الصانع لا أن الطبيعة أولى بصنعه وأقدر لأنهم لا يجهلون كونها اسماً من غير مسمى مهما جهلوا ما ذكرنا آنفا من الأمور الدقيقة الملتبسة عليهم، ولا يجهلون أيضا استحالة إسناد الفعل إلى الفاعل المعدوم مهما جهلوا استحالة استغناء الفعل عن الفاعل . وكان إنكارهم لوجود الله على الرغم من أنه موجود إنكاراً لما ينسب إليه المؤمنون من خلق السماوات والأرض وإكباراً لهذه الأفعال أن تتعلق بها قدرةٌ كائنةً قدرةُ من كانت ، ثم نسبوا تلك الأفعال إلى ما لا وجود له أعنى الطبيعة . فهل يتصور أنهم أكبروها من أن تتعلق بها قدرة الموجود ولو بالنظر إلى بعض العقائد فنسبوها إلى قدرة المعدوم المعدومة؟ ولا يقال فرقٌ بين صدور تلك الأفعال من الله بطريق الخلق الذى يحصل ما يحصل به دفعة وبين صدورها من الطبيعة فى أزمنة طويلة ، لأنى أقول صدور الفعل من المعدوم فى مدة أبعدُ من صدوره فى الحال من الموجود مهما طالت المدة ومهما عظم الفعل .

فيتبين من كل هذا أن إسنادهم الكائنات إلى الطبيعة معناه أنه لا فاعل لها وأنها مصنوعة من نفسها[1] كما يشهدونه ، من غير صانع ولها من طول الزمان مساعد لا يستهان به . فالعالم يكفيه وجوده المشهود ويغنيه عن وجود موجد له غير مشهود سواء كان الله ذلك الموجد أو الطبيعة .

هذا هو التحليل الدقيق لعقلية الملاحدة الحقيقية التى يرونها أسهل عليهم من الاعتراف بوجود ما لا يحس وجوده من صانع الكون وناظمه وأسلم من كافة التدقيق الزائد وأوفق للواقع المشهود، وهذه العقلية تتلخص فى إسناد العالم إلى نفسه .ولا علاقة لتحليلنا هـذا بعقلية الذين يستعملون لفظ الطبيعة جزافا فى عباراتهم من الكتاب المصريين منا من غير تثبت فى فهم مغزى هذا اللفظ غير التقليد لأسلوب الكتابة السائد فى الغرب بتدبير ملاحدة الطبيعيين والمقتفين بآثارهم من أصحاب الفلسفة الوضعية. لكن نظرية إسناد العالم إلى نفسه الذى قال به الملاحدة زاعمين أنه أولى من إسناده إلى فاعل مجهول الوجود أى الله أو معلوم العدم أى الطبيعة بديهيةُ البطلان وإن خفى عليهم ، لأن وجود كل شىء فى العالم بنفسه من غير موجد يستلزم كون كل شىء واجب الوجود ، إذ لو وجد مع جواز عدم وجوده لزم الرجحان من غير مرجح الذى يتضمن التناقض، وإن وجد ولم يجز عدم وجوده لزم أن يكون وجوده واجبا وهو يتناف كل التناف مع مذهب المصادفة الذى قالوا به . وجد غريب أن يكون الملاحدة الذين لا يعترفون بوجود واحد واجب الوجود ، قائلين بوجوب وجود كل شىء من حيث لا يشعرون . ورأس كل خطيئة لهم عدم استعمال عقولهم حاصرين كل العناية فى الحواس التى لا ترى الأباطيل ذات الأعماق . وكان يشغل بالى الفينة بعد الفينة ما نراه فى القرآن

---

[١] فمعنى الطبيعة إذن التى يعزون إليها الفاعلية للأشياء طبيعة الأشياء نفسها كأن طبيعة كل موجود فى العالم تقتضى كونه موجودا بنفسه من غير حاجة إلى الموجد فيرد عليه ما سنورده .

الحكيم من أنه يكافح المشركين ويشدد فى تعنيفهم ما لا يكافح غيرهم من الكفرة مثل الملاحدة الذين أصبحوا خطراً على الأديان فى الأعصر الأخيرة أكثر من المشركين، فإذا هم أى الملاحدة عند النظر الدقيق أشد الناس إشراكا بالله ، لأنهم فى قولهم بوجود كل شىء فى العالم بنفسه من غير موجد، يكونون قد اعتبروا كل شىء فى العالم واجب الوجود وجعلوا لله شركاء بعدد كل موجود . ومن ناحية أخرى كان الإشراك بالله تعالى على درجاته المتفاوتة العلمية والعملية الجلية والخفية هو منشأ فساد المجتمع وانحطاط الأخلاق وانقراض الأمم ، حين كان كمال الحرية التى بها يصمد الإنسان إلى أسمى مراتب الإنسانية ، فى أن لا يعبد إلا الله فى جميع حالاته .

وإنى أجد فى قوله تعالى (يا عبادى الذين آمنوا إن أرضى واسعة فإياى فاعبدون) دلالة على أن الإنسان لايكون حرًّا بتمام معنى الكلمة عزيز النفس وأبيًّا عن كل مذلة وهوان قد يلحقانه من نواح شتى فتسبب له الضعف والاستكانة ، إلا إذا كان عبدا لله وحده . وتلك النواحى مفصلة فى الآية الأخرى أعنى قوله تعالى (قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد فى سبيله فتربصوا حتى يأتى الله بأمره) والآيتان لاسيما الأولى تتضمن الإشارة خاصة إلى ضعف واستكانة قد يأتيان الإنسان من رابطته الوطنية التى تعد فى زماننا أفضل الروابط وأشرفها .

نعود إلى ما كنا فيه : وقد ثبت جليا أن منشىء الكائنات وناظمها ليس هو الطبيعةَ وليس الكائناتِ أنفسَها وتبين أن دليل العلة الغائية لوجود الله البارزة فى الكائنات على الرغم من تجلد الملاحدة فى إنكارها ، قد أقض مضاجعهم وأقلق أفئدتهم وذهبت بألسنتهم إلى أسماء جوفاء لاتغنى من الحق شيئا كالطبيعة أو تُناقضهم فى دلالاتها وتعترف بما لا تعترفون به كالسَّوق الطبيعى والميل الطبيعى والانتخاب الطبيعى والقوانين الطبيعية . ومهما اضطرب الملاحدة وعمهوا فى غيهم وسدّوا سبل التفكير على عقولهم

فلا يستطيعون أن يسدّوها على عقول غيرهم إذ من المقول جدا والموافق للمسلم كل الموافقة أن يسائل الإنسان إذا فكر فى وجود قدرة عاقلة[1] مع وجود هذه الكائنات: هل هناك علامة التدبير والتنظيم وأنها كُوّنت على خطة تترشح منها نوايا مكوّنها؟ فعند ما جزم المفكر بوجود تلك العلامات ، ولا شك فى أنها موجودة ، يجزم معها بوجود علتها « العاقلة » .

وبهذه المطالعة أصر الملاحدة على إنكار العلل الغائية فى الكائنات . ومهما أنطقهم الله بالتعليل فى تعبيراتهم « بالقوانين » الطبيعية فإنهم نفوا القصد فى تلك القوانين كأنهم أنكروا التقنين فى القانون والتنظيم فى النظام فقالوا بالقانون من غير تقنين والنظام من غير تنظيم وتذرعوا إلى هذا التأويل البعيد المتناقض مع نفسه ، بما لا يعلل من أجزاء الكائنات فغلّبوه وإن كان قليلا ، على ما يعلل وإن كان غالبا ، فأنكروا

---

[١] يهمنى أن أنبه القارئ العزيز إلى أنا نحن المسلمين لا نسمى الله بأى اسم ولا نصفه بأى وصف يوهم ما لا يليق بعزته وكبريائه مهما كان ذلك الاسم أو الوصف ممدوحا فيما بيننا . وقد ذكر علماء الإسلام من ذلك (العارف) لأن المعرفة قد يراد بها علم سبقته غفلة ، و (الفقيه) لأن الفقة فهم غرض المتكلم من كلامه ، وهو مشعر بسابقة الجهل ، و (العاقل) لأن العقل علم مانع عن الإقدام على ما لا ينبغى مأخوذ من العقل بمعنى الحجر ، و (الفطن) لأن الفطانة سرعة إدراك ما يراد عرضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ، و(الطبيب) لأن الطب علم مأخوذ من التجارب.

ويلزم أن لا تجوز أيضا تسميته (بالعلة) كتعبير علماء الغرب الموحدين عن الله (بالعلة الأولى) لأن العلة كثيرا ما تطلق على ما يؤثر فى معلوله من غير إرادة منه . لكنى لم أتكلف فى هذا الكتاب بتمام الاجتناب والاحتراز من مجاراتهم فى بعض التعبيرات ، لأن المقصود من تأليفه محاجة الملاحدة المنكرين لوجود الله فلتثبت أولا وجوده بأى اسم كان ، وليعذرنى القراء على ذلك ولا سيما ليتجاوز الله ربنا عما فرط عند تلظى الحاجة . أما انتقاء الأسماء لله تعالى وتمحيصها بل توقيفها فيما ورد به الإذن من الشارع فله مقام يأتى دوره بعد موضوع هذا الكتاب .

وأنبه أيضا على أنى عند نقل الوثائق والشواهد من كلمات العلماء الغربيين يكون نظرى متوجها إلى نقطة الاستشهاد فحسب ولا يلزم أن تكون الكلمة المنقولة ملتزمة بتمامها عندى موافقة لمذهبى مذهب الإسلام الذى لا أبتغى غيره دينا وبه ألاقى ربى إن شاء الله .

التعليل فى الـكل وقالوا إن ما يظهر بمظهر السائد فى العالم من الانتظام فإنما هى نتيجة القوانين الطبيعية غير المقصودة . وتلك القوانين قد تُرَى كأنها تعمل موجهة إلى غايات معينة وقد تعمل على أسلوبها الميكانيكى مخالفة لجميع القوانين المعنوية والعقلية . فانسياق الطبيعة الغريزىُّ أعمى تابع للأحوال التصادفية والخارجية لحدّ أنه يلد نتائجه وهى أحق بأن تعتبر عبثا إذا حكم بالنسبة إلى الإرادة العاقلة . وقد يُرَى فى هذه الطبيعة خصب لا فائدة فيه وربما فيه ضرر ، ومع ذلك فهى عاجزة عن صد أو غلبة أصغر مانع يصادفها ، وكثيراً ما تصل إلى عكس ما يلزم أن تصل منطقيا إليه وترتكبُ ما لا يحصى من الأغلاط والأخطاء المضحكة عند ما شُوِّش عليها فى معاملاتها من جانب الحادثات . فهل كنا نرى هذه الحالات لو كان الله الواحد موجودا ؟

لم تتبدل هذه النغمة من « أبيكور » إلى « بوخنر » وقد أضيفت إلى الأمثلة المتداولة أمثلة أخرى لا تفهم ولا تجرى فيها العلل الغائية لينقضوا استدلال المؤمنين على وجود الله بدليل العلة الغائية . لـكن الملاحدة حالتهم عجيبة فى التعنت والمـكابرة، لأنهم إذا رأوا فى الـكائنات مايجرى على النظام نظام العلة الغائية وذلك كثير لايحصى قالوا هذا نظام الطبيعة لا حاجة معه إلى الاعتراف بوجود الله فلو كان الله موجودا لأفهمنا وجوده بمخالفة نُظم الطبيعة وقوانينها . وإذا رأوا ما يخالف النظام نسبوه إلى غلط الطبيعة وقالوا لو كان الله موجوداً وكان العالم آثار صنعة لما كنا نرى هذه الحادثات التى لا تعلل بعلة غائية ولا يفهم ما يقصد منها ، فاستنبطوا من وجود النظام وعدمه معا عدم وجود الله ، مع أن المنطق قاض بأنه إذا دل شئ على شيء بوجوده فلا يدل عليه بعدمه وإذا دل عليه بعدمه فلا يدل عليه بوجوده ، وإلا يكون نوعا من الجمع بين النقيضين .

كان الحرى بالعاقل إذا رأى فى العالم ما يدل على إحكام الصنعة واتقانها أن يحمله على فعل العليم الحـكيم القدير ، وذلك ماهو المشهود فى معظم الـكائنات . فالعالم الذى

يكاد يكون ما يحتويه غير متناه قد ركبت أجزاؤه كأنها غير غافل بعضها عن بعض ، فلو لم يكن فيه إلا ما يلزمه من وحـدة الإدارة المحيطة به على سمته التي تقف العقول دون تصورها بله مساحتها ، لـكفى فى إثبات وجود الله الواحد ، فهل العالم الذى لو كان البحر مدادا لما كفى فى تسجيل ما تحتويه تفاصيله، مجموعة أشتات لاصلة لبعضها ببعض ولا يجمعها ملك مالك ولا هيمنة مهيمن على الرغم من اجتماعها واشتراكها فى الوجود؟ فلو كان الأمر كذلك لخرت على رءوسنا هذه القبة الزرقاء بجميع أجرامها التى ليست أرضنا إلا واحدة من أصاغرها وكانت نتيجة هذه الفوضى العامة أشد مما لو كان فيهما آلهة إلا الله وأفسد. فمن جمع إذن كل هؤلاء فى الوجود ومن جمع كل هؤلاء فى البقاء إلى أجل مسمى ؟ ثم من فرق بين كل موجود وموجود فجعل الموجودات أعيانا متمايزة بدل أن تـكون مغمورة فى خِضمّ المادة ؟ ومن عين موضع كل جزء من هذه الأجزاء وموقفه من الـكل؟ فهذا الجمع وهذا التفريق والتعيين لايمكن أن تكون بطبيعة الأشياء الغافلة بعضها عن بعض فتحتاج إلى من جمعها وفرقها وخصصها على حسب مشيئته ، وإلا فهل يدرى كل موجود معين كيفية تعينه وتميزه من عامة الموجودات إن كان ذلك باقتضاء من نفسه ؟ ثم هل يدرى أحد منا نحن الساكنين فى الأرض أن له صلة ـ لا أقول بمن فى المريخ على تقدير كونه مسكونا كما قالوا ، بل ـ بما فى الـكواكب السيارة البعيدة التى لم تصل أضواء شموسها بعـدُ إلى الأرض من بُعـدها ؟ لأنا وإياه نجتمع تحت ملك مالك وسيطرته (إن كل من السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبدا لقد أحصاهم وعدهم عدا) ، وهذه الصلة يُعترف بها فى تعبير العلم باسم الجاذبية العامة بين النجوم والسيارات ومنظوماتها، مع أنه أى العلم لايعرف ماهى حقيقة هذه الجاذبية ؟ وعندنا أن حقيقتها جامعة العبودية لله كما أشارت إليه الآية .

ولم يدر علماء البشر الماديون بعـدُ ما يفرق وما يصل بين الأجزاء الفردة التى تتركب منها الأجسام والتى لا تقبل القسمة والتجزئة من فرط صغرها ومع هـذا فقد

اكتُشف أن كلا منها مؤلف من ملايين من « ألكترون » تتحرك وتدور حول بعضها بنسبة معينة من القرب والبعد. فهذه اللالكترونات يتكون منها كل جزء فرد كنظومة من المنظومات الشمسية وتتكون الأجسام من اجتماع عدد من هذه المنظومات يكاد يكون من كثرته غير متناه ، بنسبة معينة أيضا من القرب والبعد بين المنظومات المجتمعة لتكوين هذا الجسم وذاك الجسم . هذا فى كرتنا بله الكواكب السائرة القريبة أو البعيدة . وأصوب القول : لو أن الإنسان بعد أن ذهب يبحث فى أجزاء جسم من الأجسام المادية وأجزاء أجزائه فغرق فى عمق صغريات الكون ونظامها، ثم عاد إلى البحث فى كبرياته فرفع رأسه ونظر نحو السماء ليلا أو نهارا وكان له المام بعلم الهيأة لزم لأن يكون أفاد تقديره لعظمة الكون فى صغرياته مرة وفى كبرياته أخرى وأعظمية مكوِّنه أن يجن ويُعتقل لسانه من الدهش والوله ، لا أن يجن فيهذى كاولئك الملاحدة المنكرين للعلل الغائية والنظم العالية معا أو المعترفين بالنظم من غير اعتراف بالتنظيم والناظم لكونها نظما مبنية على المصادفة !.

قال « كاميل فلاماريون » فى كتابه « الله فى الطبيعة » : « إن وحدة الخطة العامة التى تدار بالنظام الجارى فى الطبيعة وبالعقل المتجلى فى تشكيل كل موجود وبالحكمة المنبسطة على هيأة الكائنات كنور الفجر وبقانون الاستعداد للتكمل على الدوام ، تعرض لنا القدرة المطلقة الإلٰهية كركن للطبيعة غير مرئى وقانون منظم ومنسِّق وقوة أساسية هى منشأ القوى الطبيعية وتلك القوى عبارة عن مظاهرها الخصوصية . فالله تعالى يمكن أن يعتبر عقلا باطنيا موجودا فى طبيعة الأشياء غير قابل للتعريض حافظا ومنظما ومنسقا لأواسع المنظومات الشمسية وأحاقر الموجودات وهو ليس فى الخارج عن العالم وليست شخصية ممتزجة بنظام الأشياء الطبيعى .

« فهو مفكرة باطنية Pensée immanente » لا تُعرَّف ، والقوانين التى تدبر العالم شكل من أشكال فاعليته والسعى فى تعريف هذه المفكرة وإيضاح شكل

فاعليتها وادعاء مناقشة صفاتها وتفحص خصائصها والغوص فى دوار اللامتناهى لتطامين حرص العلم ليس حركة جنونية فقط بل مضحكة أيضا . وتجربة كهذه تدل على أن مقتحمها لم يعرف الفرق الأساسى بين المتناهى واللامتناهى ، فبين هذين اللفظين مسافة لا يمكن أن يُنشأ عليها أى جسر ، فالله تعال بمقتضى ماهيته لايعرف ولايفهم بعقولنا»

والفيلسوف نبه فى آخر كلامه إلى أنه لا يرضى أن يُعتبر فى مذهب الوجودية «بانتائيزم» كما صرح فى هذا القول المنقول آنفا بأن شخصية الله تعالى غير ممتزجة بنظام الأشياء الطبيعى . لكن الأستاذ الكبير التركى مؤلف كتاب « اضمحلال مذهب الماديين » القيم ، لكونه مائلا إلى مذهب المتصوفة القائلين بوحدة الوجود حمل كلام الفيلسوف « كاميل فلا ماريون » على تأييد هذا المذهب .

لنعد إلى ما كنا فيه. أجل كان الحرىُّ بالعاقل إذا رآى فى العالم مايدل على التدبير وإحكام الصنعة وإتقانها أن ينسبه إلى فعل العليم الحكيم ، وهو الغالب الساحق . وإذا رآى غير ذلك فالحرى به أن لا يتخذه دليلا لنفى العلة الغائية ووجود الغلط ، لأن ما لا نفهم علته وحكمته فإنما هو دليل ضد عقل البشر القاصر لا دليل ضد العلم الإلهى أو ضد وجود الله . فإذا اُتخذ دليلا لنفى العلة والحكمة ونفى الفاعل العليم الحكيم يتضاعف الدليل ضد عقل البشر . فهل هو علم كل شى حتى لا يعزبَ عن علمه تعليل بعض الأشياء فيحمِلَ الأمر على عدم العلة والحكمة فى ذلك البعض بدلا من حمله على جهل نفسه ؟ وإذا كان الإنسان يعترف بوجود الله على شرط أن يفعل فى الكائنات مايفعله هو لو كان إلٰها وأن يرتب كل شىْ على حسب مايهواه فذلك لا يكون إلٰها فوق البشر ، إن كان فوقه بقدرته فلا يكون فوقه بعلمه وحكمته .

على أن ظهور العلل الغائية فى كثير من الأشياء كاف فى إثبات المطلوب لدلالتها على وجود الله المدبر لنظام العالم . أما مالم تظهر فيه العلة والحكمة فغايته أنه كشاهد

نفى حيال شهود الإثبات أعنى أنه لا يُسمع، إذ لا معنى لشهادة النافى مع وجود شهود مثبتين ، غير أنه لا يَعلم .

وقد يجاب عن الاعتراض بالحادثات التى لا تعلل بالعلة الغائية ، بأنه يدل على أن الله تعالى يفعل ما يشاء ، وقد كانت الملاحدة يدعون استغناء العالم عن الإله الماشى لقوانين الطبيعة، فها هو يخالفها إذا شاء .

وقال « ليبنتز » فى الجواب : « هذا نصب مراقب على أفعال الله تعالى مضحك يشبه ظن الملك « الفونس » الحكيم حين انتقد هيأة « بطليموس » أنه ينتقد هيأة العالم . وأنتم الذين لا ترون فى بعض مخلوقات الله شيئا من الحكمة والعلة الغائية إنما تتعرفون العالم منذ ثلاثة أيام ولا ترون أمام أنوفكم فانتظروا كثيرا كى تروه » كما فى « مطالب ومذاهب » .

ومن سفاسف أقوال المنكرين للعلة الغائية أن النظام المرئى فى العالم نتيجةُ قوانين طبيعية مترتبةٌ عليها من غير سابقة القصد وليست بعلة غائية، لتأخر النتيجة وتأخر العلة والمؤخر لا يكون علة للمقدم .. فإذا أعقبت حادثة حادثة وأبدت التجربة المكررة حصول الثانية عقب الأولى فعند ذلك تعتبر الأولى علة الثانية، لكن ما قلتم عن العلة الغائية إنها حادثة تقع فى المستقبل والتفحص عن علة الشئ فى المستقبل يكون معاكسة لنظام العقل والعلم .

وهذا الاعتراض إما جهل بأنواع العلل أو تجاهل مبنى على غرضهم الفاسد فى إنكار النظام المقصود فى العالم ، مع أن إنكارهم المبنى على غرض خاص ليس هو أيضا غير مثال من نوع ما أنكروه من العلة الغائية وهى توجد فى جميع المقاصد المستحصلة بوسائلها . وسيجئ منا زيادة فى الكلام على إنكار العلة الغائية من أساسها .

فالقائلون بوجود العلل الغائية فى العالم يتخذون النتيجة مبدأ يرتقون منها إلى العلة فيستدلون من حادثة سابقة كتهيئ ثديي الأم وامتلائهما لبنا، على حادثة مستقبلة هى حاجة المولود إلى الغذاء. وينظرون مثلا إلى تشكل الجهاز التناسلى فى الرجل والمرأة مختلفين متقابلين ثم إلى جِبلَّة الجنسين على شدة التحابّ والتمايل بعضهما مع بعض وجبلة الوالدين على محبة أولادهما والشفقة والحنو على أطفالهما لا سيما حنو الوالدات، وإلى حصول اللبن فى ثُدِيّ أولات الأحمال عند اقتراب وضعهن كما ذكرنا. فهل كل ذلك من المصادفات التى لا تتضمن معنى مقصودا أم كانها مقدمات ووسائل لغاية مطلوبة هى بقاء النوع والنسل؟ والظاهرُ الظهورَ الذى لا يخفى إلا على المتعامين الذين لا يعترفون بأن العين خلقت لأن تكون أداة للرؤية، هو الشق الثانى لأن حصول هذه النتيجة أعنى بقاء النوع والنسل منوط باتفاق علل كثيرة طبيعية على أن تعمل على استحصالها ولا يتصور أن تكون هذه العلل المتنوعة متوجهة إلى نقطة مالم يكن له دافع فكان من الضرورى اعتبار تلك العلل وسائط واعتبار تلك النتيجة مقصدا.

وإذا رأينا أن نتيجة من النتائج يحتاج حصولها إلى حسابات دقيقة نستنتج منها وجود محاسب. مثلا لو كان ريش الطيور من الصوف لما كفى قليله فى تدفئتها مع رقة جلودها وثقل كثيره عليها ومنعها من الطيران.. فمهمةُ ستر أبدانها بدون زيادة ثقلها وتصعيب طيرانها مسألة محتاجة إلى الحل فكسيت برياش طويلة تصلح للتوسع فى أجنحتها عند البسط، ولئلا تلتصق الرياش بعضها مع بعض عند ابتلالها من المطر فيتعذرَ القبض والبسط، أضيف عضو يُخرج مادة دهنية يطلى بها سطح الرياش فتمنع من تسرب الماء فيها.

اعلم ان الملاحدة لفى عناء وحرج عظيمين فى تأويل نظام العالم وتفسيره على وجه لا يضطرهم إلى الاعتراف بوجود الله واضع هذا النظام. فأولا يحاولون نفى وجود النظام متمسكين ببعض ما يرى فى الكائنات ولا تعقل له علة غائية ويذكرون من أمثلته ثُدِيّ

الرجال والدودة الزائدة للرجال والنساء ثم يتوسلون بهذا البعض إلى إنكار التعليل في الجميع قائلين : لو كان في وضع الأشياء مواضعها مقاصد معقولة لاطرد الحال في الأشياء كلها ولم يوجد في الكائنات ما لا تعقل علته وإن كان هذا قليلا بالنسبة إلى معقولات العلة. فهم يقيسون الكثير على القليل بل الأقل فيتخذونه أساسا ومقياسا ثم يحملون الكثير عليه ولا يقبلون العلل الغائية الظاهرة فيه على أنها علل غائية مع أن المعقول أن ينعكس الأمر فيعلل ما تظهر فيه العلة لا سيما وهو الكثير ثم يقال فيما يخالفه وهو الأقل كنسبة الواحد إلى المائة بل الألف ، بالعلة والحكمة الخفية علينا وربما يجيء وقت ينجلي الخفاء عنه أيضا. وقد سبق جواب آخر على تمسكهم بالبعض الذى لا تظهر علته الغائية .

وثانيا يدعون أن النظام اتفاق غير ناشئ من تدبير مدبر . وقد بحثنا عند الشروع في الاستدلال على وجود الله بدليل العلة الغائية : هل في بنيان صرح العالم العظيم ما يدل على إشراف إرادة عليمة ؟ فمقصود الملاحدة الماديين والطبيعيين والوضعيين من إنكار العلل الغائية في تكوين الكائنات نفي هذه الإرادة العليمة إما بنفي النظام بالمرة أو نفي القصد في النظام وادعاء كونه اتفاقيا غير مقصود أعني أنه يرى في صورة النظام وليس به لخلوه عن القصد وإن شئت فقل إنه نظام من غير تنظيم وإن شئت نظام بتنظيم الطبيعة . وهذا التدرج في الاعتراف بالنظام والتنظيم والناظم ، بعد نفي الكل يُرِي ذوى البصر ما يعاني الملاحدة من اضطراب مواقفهم وتقهقرهم حيال قوة الحق خطوة خطوة مع تعنتهم في الوقوف دون الخطوة الأخيرة ، لأن الاعتراف بناظم هو الطبيعة لا فرق بينه وبين نفي الناظم إذ لا موجود مسمى بالطبيعة فمعنى نسبة التنظيم إلى الطبيعة أنه لا ناظم هناك ! وقد عرفت ذلك مما سبق . فهم لما اضطروا إلى الاعتراف بالناظم بعد الاعتراف بالنظام والتنظيم اعترفوا به في اللفظ وأصروا على نفيه في المعنى

فإذن تتوقف المسألة في مرحلة التنظيم بدون ناظم فهل يمكن أن يكون تنظيم بدون ناظم ؟

وأول دليل على عدم إمكانه أنهم أنفسهم احتاجوا إلى اختلاق ناظم باسم «الطبيعة» التي تبين مما سبق أنها شيء لاوجود له، فبقي النظام المشهود في العالم كالفعل بلا فاعل، لا يمكنه أن يكون .

وقد اعتنى « بوخنر » بتكوين هذا الذى لا يكون وتقريب هذا المحال من الممكن فى الفصل السابع من كتابه ؛ وإذا درست كلامه بدقة تراه راجعا إلى نفى التنظيم والنظام جميعاً علاوة على الناظم ، فينتهى إلى الإنكار المحض ومنه يتبين أن قولهم بتنظيم الطبيعة خرافة فى خرافة . وفى الحق أن النظام لا يكون بدون تنظيم ولا التنظيم بدون ناظم ، فإذن غاية مابقى من أقوالهم المختلفة المضطربة التى لاتثبت فى كف ماسك : أن هناك صورة النظام لاحقيقته ولا حقيقة القانون لابتناء أساسهما على المصادفة ، فانظروا قدرة الله ووطأة أدلة وجوده على «بوخنر» الذى أنكر وجود الله استنادا إلى عدم شهادة العلم الطبيعى بوجوده، كيف يضطر إلى إنكار العلم بإنكار قوانينه؟ فإذا لم تكن للطبيعة قوانين يعتمد عليها العلم الطبيعى ، فإذا كانت العين ترى مصادفة والنار تحرق مصادفة والحجر المرمى إلى الجو يعود فيسقط إلى الأرض مصادفة لا لوجود قوانين تكفل ترتُّبَ نتائج معينةٍ على وسائطَ معينة، فلا يوثق برؤية العين ولا بإحراق النار ولا بسقوط الحجر المرمى إلا على قدر مايوثق بالأمور التى تقع مصادفة ، فإذا كان الأمر كذلك فما قيمة ذلك العلم الذى لاقوانين له حقيقة وإنما قوانين صورية قائمة على المصادفة التى تجعل انهيار تلك القوانين محتملا وملحوظا فى كل آن ؟ وما قيمة شهادة هذا العلم وعدم شهادته ؟ ولنسمع « بوخنر » نفسَه ماذا يقول :

« كثرة أنواع ذوى الأرواح تُرى فى نظرنا لا كإجراء خطة أستُمر عليها فى

صورة معقولة بل كنتيجة تاريخية أعنى نتيجة أسباب مؤثرة على التوالى وأعنى نتيجتها التى تعتريها التمديلات دوما ، وفيها تُرى كلُّ حادثة وكل عدم انتظامٍ تأثيرَ سبب .

« ليست فى العالم خطة وإنما هى تراه ، إن القوى تعمل ضروريا وعلى العمياء فتحصل الوجوداتُ نتيجةَ أعمالها المشتركة . واعتقادُ أن الطبيعة تُجرى أعمالها بخطة مرسومة خطأ . إن الترتيب عنده نتيجة وليس فكرةَ الطبيعة بل هو الطبيعة نفسها[1] ومع هذا فلما كانت قوى العالم تؤثر دائما على وجه الكرة الأرضية لتعديل الهيأة العضوية تأثيراً غير مختلف الصورة فيدرك العقل بكمال البداهة أنه يلزم من هذا كون تلك التأثيرات تُشكّل ترتيبا عمليا تدريجيا كل التدريج »

وقال : « إن الذى نراه فى العالم من الكمال نتيجةُ تكمل مديد وعسير حصل فى ملايين من السنين وصورةُ حصول هذا التكمل لاتُبقى مجالا للشبهة فى أنه يأتى من غير فكر مقرر وترتيب معين تقدما عليه[2] وكل شئ يرينا عدم وجود خطة فى النشاط الذى تبديه الطبيعة لحصول الأشكال ولوقوع هذا النشاط فى جميع الأحوال والنواحى متعاقبا ومتساويا معدّلا نفسَه بنفسه تعديلا تدريجيا دائما . فمن الضرورى ترائى انتظامٍ وخطةٍ موجودين كنتيجة لذلك ، وبعبارة أخرى يلزم أن يكتسى هذا النشاط فى سلاسل تدريجية أشكالا مكملة من يوم إلى آخر ، فلو كانت هذه الأشكال للطبيعة مفروضة عليها من الخارج أو من عند الله ، وعلى الأقل لو كانت صادرة من أفكار مقررة من

---

[١] يتبين من هذا أيضا أن الطبيعة التى يعزون إليها النظام والترتيب المشهود فى العالم لا وجود لها لأنه إذا كانت الطبيعة هى نفس الترتيب فكيف يمكن أن تكون هى المرتب ؟ فاقرأه مع ما سبق نقله من كلام « كارو » وما علقنا عليه .

[٢] ليس ما ذكره من المناسبة بين صورة حصول هذا التكمل وبين تأتيه من غير فكر مقرر وترتيب معين تقدما عليه ، مبنيا على ملازمة قطعية منطقية ولا على تجربة صحيحة فعلية . وقد قال الله تعالى : (ما أشهدتهم خلق السماوات والأرض ولا خلق أنفسهم) .

الأول ومبادئ ثابتة لما فهم جـدا كون العالم والمنظومات المختلفة للشموس والـكواكب وكرتنا والحاصلات العضوية وغير العضوية ، قطعت مراحل تعديلات كثيرة الأنواع التدريجية . وتنوعُ الأشكال بكثرة غير متناهية لحدأنه لا يُرى نوعان أحدهما عين الآخر أجلى دليل على كون مجادلة المادة للمادة حقيقية »

ونحن نقول خلاصة ما ادعاه « بوخنر » أنه لانظام فى العالم مؤسسا مقصودا ، لاعموما ولا خصوصا وإنما الذى يُرِى عدمَ الانتظام نظاما ويُظهره بمظاهره : نتيجةُ تقلبات الأشياء التى خُلِّيت وطباعَها فاصطدم بعضها ببعض وعدَّل بعضها بعضا فحصل من ذلك حصولا تدريجيا فى غاية البطء المقدر طوله بملايينَ من السنين ، هذا النظام الظاهرى وهـذا التكمل الاتفاقى غير المقصود من جانب أىِّ قاصد . فلو كان فيه قصد وإرادة من الإله الذى لا نهاية لقدرته كما يقول معتقدوه لما لبث حصول هذا التكمل هـذه المدة الطويلة . وإن شئت فقل إن فى العالم نظاما وكمالا كما يرى الإلهيون أنصار مبدأ العلة الغائية لـكنه نظام وكمال حصلا تدريجيا بنفسهما وبمرور الزمان الذى لا حـد لطوله عليهما غير مستندين إلى قصد ناظم وإرادة مكمِّل ، ومن أجل ذلك ليس هناك ما يصح أن يعبر عنـه بالعلة الغائية التى لا توجد إلا حيث يوجد القصد والإرادة . وجماع مايرجع إليه متمسَّك «بوخنر» ومن حذوا حذوه فى قولهم بعدم النظام والناظم وحصول مايتراءى كالنظام وليس به ، بنفسه ثلاثة أمور :

الأول كثرة التنوع فى أشكال الأشياء الـكثرةَ الزائدة . فهى تدل على عـدم وجود النظام لأن النظام مستلزم للاطراد وكثرة التنوع لحـد الإفراط ناشئة من التشتت .

الثانى كون التقلبات الفوضوية فى الأشياء يعدِّل بمرور الزمان بعضُها بعضـا فيحصل منه التكمل بنفسه ويخيل إلينا أن هناك نظاما يوصل إليه .

الثالث الزيادة البالغة فى طول الزمان الذى حصل فيه التكمل فهو مؤيد لـكون

التكمل حصل بنفسه وبسرة مغنية عن وجود الإله الخالق .

فجوابنا عن الأول أن الكثرة الزائدة في تنوع الأشكال التي يستدلون بها على المصادفة وعدم النظام نستدل بها نحن على إعجاز إرادة الخالق فأينا مصيب في نظره؟ أنحن أم بوخنر وأعوانه ؟ والحق أن كثرة الأنواع ولا سيما كثرة الأشكال لحد أنه لو التزم تكثيرها من غير الخالق جلت قدرته لما بلغت مبلغها في الواقع بله أن يسعها نطاق المصادفة التي تسبب كثرةَ الأنواع والأشكال إلى حدما . فهل رأيتم إنسانا يشبه إنسانا آخر من كل وجه بحيث لا يفترقان بأي فارق ؟ أو هل أن بصمة أنملة رجل في الدنيا تتفق مع بصمة أنملة رجل في الشكل[1] ولا ورقة شجرة تماثل ورقة أخرى من نفس الشجرة أو غيرها ولا صوت امرئ صوت امرئ ؟ فهذه الكثرة الزائدة في التنوع والتفاوت تنم على إعجاز قدرة الخالق المنوّعة التي لا تدانيها قدرة المصادفة في الإكثار، إذ لابد أن تتراوح محصولات المصادفة بين اطراد وافتراق مهما كان الافتراق أكثر من الاطراد .

وهناك شيء آخر وهو أن الذين يستدلون بكثرة الأنواع والأشكال على عدم النظام في العالم يقال لهم إن الكثرة الطارئة إن تلاءمت بعضها مع عدم النظام فلا تتلاءم معه كثرة الأنواع والأشكال المتعينة . ومن هذا اضطرُ « اسپنسر » الذى بنى فلسفته التكملية على مبدأين أحدهما أن الطبيعة مائلة إلى الاجتياز من المتجانس إلى غير المتجانس وبعبارة أخرى من التعين إلى التغاير والثاني أنها مائلة إلى الاجتياز من غير المعين إلى المعين ، فبأولهما تحصل الكثرة وبالثاني تكون تلك الكثرة أنواعا وأشكالا متعينة.. اضطر هذا الفيلسوف إلى الاعتراف بعجزه في اكتشاف سبب الاجتياز الثاني . وفي

[١] لفتني أحد أصدقائي إلى قوله تعالى (أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوى بنانه) وقال إن فيه إشارة إلى الاعجاز الذي يتضمنه اختلاف أطراف الأصابع الداخلية والذي أخذت الحكومات في الأزمنة الأخيرة تستفيد منه في تشخيص اللصوص والقتلة .

الحقيقة يفهم حصول التغاير والتغير بمرور الزمان على المتجانس فيفقد تجانسَه ويحصل فيه الانقسام ، ولكن لماذا لا ينجر هذا التغير إلى التشتت والتفكك المبهم بل تحصل الأنواع والأشكال المعينة ويقوم الانتظام مقام الإبهام؟ فهذا أعنى تشكل الجمل المنتظمة بعد طروء الكثرة والتغاير على المتجانس مالا يمكن إيضاحه بفعل الطبيعة الميكانيكي الخالى عن قصد التنظيم أو بالأصح بفعل المصادفة التى لا تدرى ما تفعل .

وجوابنا عن الثانى[1] أنه إذا كانت تقلبات الأشياء الخلاّقة وطباعها واصطدامُ بعضها ببعض على حسب ما تشاء المصادفة ، تنتج الانتظام بعد زمان بدون تنظيم وإنما بتتالى اصطدام الأشياء عند تقلباتها الفوضوية اصطداما يعدّل به بعضها بعضا ودام هذا الانتظام الحاصل من الاصطدام فى العالم حتى كان التكمل المشهود فيه نتيجةَ تلك المصادمات والتقلبات الفوضوية فى مدة طويلة كما يدعون ، لزم من هذا أن يكون أحسنُ طريق وآمنُها أو على الأقل بعض الطريق فى تنظيم الأشياء وتدريجها إلى الكمال تركَ التنظيم واستحصالَ الانتظام واستنتاجه من طريق الفوضى طريق اصطدام الأشياء مع بعضها فى تخبطها من غير تدخل فكرة التنظيم فى البين . وهذه النظرية أعنى نظرية إحالة التنظيم على الفوضى وترقبه من مصادفات الأشياء ومصادماتها لا يجوز أن تصدر من عاقل ، لأن فيه إلغاء الفرق بين التنظيم وعدم التنظيم وجعلَ النظام والكمال المترتبين على التنظيم والتدبير يترتبان على عدم التنظيم والتدبير أيضا أعنى جعل الشئ مساويا لضده فى ترتب أثر كل منهما على الآخر . فإذا كان عدم التنظيم ينتج النظام والكمال كما ينتجهما التنظيم فأى شئ هو الذى تكون نتيجته عدمَ النظام والكمال؟ أجل قد يمكن أن يتولد الانتظام فى الدنيا مرة أو مرتين أو مرات معدودةً ، من المصادفات الفوضوية على طريق رمية من غير رام . أما اطراد هذا الانتظام التصادفى ودوامه على

---

[١] وسيجئ الجواب عن متمسك «بوخنر» الثالث بعد الكلام الطويل على نظرية إسماعيل أدهم الفيلسوف المدعى .

طول دوام الدنيا مع ارتقائه لحد أن يكون كل كمال حاصل فى العالم نتيجة المصادفات والتخبطات المتصادمة فهذا ما تمجه بداهة العقول . لكن الملاحدة لا يتحرجون عن التكلم بما يضاد العقول فيسهل لهم ذلك .. وإنما يصعب عليهم الاعتراف بالحق . ومن يرد الله أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد فى السماء . فهل رأيتم أحدا يدعى العقل ويكل تنظيم أموره ومصالحه إلى المصادفات ويعتبر ترك تنظيمها من الطرق الموصلة إلى الانتظام ، هل رأيتم أحدا كذلك حتى بين عقلاء الملاحدة الماديين ؟ وهل رأيتم أو سمعتم هيأة اجتماعية تسمّى نفسها الدولة كبيرة أو صغيرة ، بنت أمرها على المصادفة والفوضى واتخذ عدم النظام نظاما لها؟ فكيف إذن يجيز الإنسان لدولة العالم بأرضها وسمائها وهوائها وفضائها وضيائها وظلامها ومنظوماتها الشمسية وغير الشمسية مالا يجيزه من عدم النظام لدولات أودويلات فى بقاع من سطح الكرة الأرضية التى هى واحدة من صغار كرات العالم غير المعدودة بالملايين؟ وكيف يمكن أن يوجد إنسان عاقل فى عدم النظام نظاما ويخالفَ نظام العقل لهذا الحد ؟ لكنه جنون الكفر بالله وبآياته البينات فى كائناته، يجعل مجنونَه يضل ضلالا بعيدا. وأنا لاأقول فى مثله جن جنونه كما يقولون كناية عن شدة جنونه بل أقول جن عقله بدلا منه ، ومن يضلل الله يفتنْه فى عقله ويُجنَّه فلا يباريه مجانين الدنيا .

ومما تقضى منـه العجب أن الكمال المتولد من مصادفات الفوضى ومصادماتها فى العالم يلزم أن يبلغ عنـد الذين يبنون كل كمال فى العالم على المصادفة ، مبلغ أن يكون العقل الذى هو آية فى الكمال، من انتاج تلك المصادفات والمصادمات الفوضوية العالية ! فقد كان حصول العقل والإدراك فى الإنسان على زعم الملاحدة المادية بتشكل المادة فى شكل المخ على طريق المصـادفة والمجازفة لا تنظيم ولا تدبير فيه لأى صانع حاذق ولا حساب محاسب مدقق وإنما أدى إليه تطور المادة وتقلبها من شكل إلى شكل تطورا كله مصادفة وتقلبا كله مجازفة مثل ما سبق فى مثال نثر الحروف المطبعية على

وجه الأرض وتـكرار النثر إلى أن يتركب من تلك الحروف ديوان أشعار شاعر معروف . قل لى بربك أليس ذلك جنونا فوق الجنون المعروف ؟ .

على أن حصول العقل من مصادمات المادة ومصادفاتها الفوضوية أشد بعدا من حصول ديوان الشعر لشاعر مشهور كهومر أوشكسبيرا أوالمتنبي مثلا، من نثر الحروف المطبعية جزافا على الأرض، ذلك المثال الذى أوجد لتفهيم مبلغ البعد عن الحقيقة المعقولة فى مذهب ملاحدة الماديين الجزافى أمام نظام العالم ، لأن فى ذلك بعد إدعاء حصول العقل من تقلبات المادة غير العاقلة وتخبطاتها ، إدعاء كون محاسبات العقل ومطالعاته أيضا من جملة تلك التقلبات والتخبطات . فعقولنا التى نزعمها تفكر فى الأمور وتدبر وتحاسب لا تعمل فى غير طريق التخبط والتصادف ، فمثال البعد الموافق لمبلغ الممثَّل فيه أى فى البعد ليس حصولَ ديوان شعر مرتب من الحروف الطبعية المنثورة جزافا على غير ترتب، بل حصول الشاعر نفسه وتكوُّنَه من نثرات تلك الحروف وهو ينشد أشعاره وترتيب ديوانه فى تخبط محض. والعجب من الناس يقارنون بين أشعار شاعر وأشعار شاعر فيجدون تخبط هـذا أبلغ من تخبط ذاك وأحسن ! وهم أنفسهم أيضا متخبطون فى مقارناتهم لأنهم كلهم غير خارجين عن العالم المتخبط !.

وهذا ماقلنا من أن إنكار العلة الغائية فى نظام الـكائنات يستلزم إنكار العلة الغائية أيضا فى أقوال الإنسان وأفعاله وجميع تصرفاته ، حتى إن « بوخنر » يلزم أن يكون متخبطا فى تأليف كتابه غير قاصد منه إنكار ما أنكره فيه .

ملحد جديد

وكأن العالَم المتخبط فى سيره وتطوره لم يكفه أن أنجب فيما مضى « بوخنر » المشهور بتخبطاته فى كتابه ولاسيما فى إنكار نظام العالم واعتباره تخبطا محضا فى صورة النظام، حتى أتى قبل بضع سنوات بمتخبط جديد غير بعيد أن يكون من رسل البلشفة الروسية أو التركية الحديثة إلى مصر التى وجدها لأسباب وظروف مذكورة فى مقدمة كتابنا هذا مستعدة لترويج المبادئ المضلة الهدامة بين متعلميها فاجترأ على نشر كتابه الذى سماه « لماذا أنا ملحد ؟ » . والذي لا يجترئ مجترئ على نشر مثله لا فى أى بلد إسلامى فقط بل فى أى بلد أيضا يسود فيه العقل ويحترم . لكنه اختار مصر لنشر كتابه على نهج قول الشاعر :

لقد هزُلت حتى بدا من هُزالها كُلاها وحتى سامها كل مفلس[1]

---

[١] أثار كتاب هذا الرجل المدعو إسماعيل أحمد أدهم ضجة اطلعت عليها بما كتب رئيس تحرير « مجلة الأزهر » فى الرد عليه . وبعد سنة تقريبا قرأت فى الجرائد أنه انتحر غريقا فى ميناء اسكندرية ولم يخذله الباكون من كتاب مصر على شبابه ونبوغه المدلول عليه بما عنده من الشهادات العلمية التى نالها فى روسيا وألمانيا ! وإنى بعد ما كتبته فى هذا المقام من كتابى تعليقا على نظرية هذا الملحد ورد الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » عليه ، حكى لى صديق صادق صبرى بك ميرآلاى أركان الحرب سابقا فى تركيا وأحد إخوانى المهاجرين منها ، معرفته عن كثب بالشاب المنتحر ووالده أحمد بك عند إقامته بالاسكندرية . قال وكان الوالد يجتمع كثيرا به ومعه ولده إسماعيل. وبعد وفاة الوالد استشاره الولد فى السفر إلى الاستانة لطلب العلم فى مدارسها فلم يشر عليه به بسبب أن معرفته باللغة التركية لا تكفيه لدخول المدارس العالية والثانوية ولا تتناسب سنه مع الدراسة الابتدائية لكنه سافر غير منتصح بنصحه. ثم لم يلبث بها أكثر من نصف سنة حتى عاد وكان أمره فيها كما قال حضرة الصديق . وبعد مدة من عودته استقبله ملاحدة مصر من المسلمين والمسيحيين وجعلوا منه فيلسوفا فى أحدث طراز حامل الشهادات من روسيا وألمانيا ومؤلف كتاب لماذا هو ملحد ؟ فيفهم أن هذا الشاب الملحد والدكتور الزائف لم يكن زيف روسيا أو ألمانيا بل زيف مصر، وليس يمكنه فى مدة وجوده القصيرة بتركيا إلا أن يلاقى فيها بعض ملاحدة الروس أو الألمان =

لم يختلف الرجل بكثير فى تخبطه وبناء نظام العالم على التخبط، عن إمامه «بوخنر» إمام الملاحدة منذ القرن الثامن عشر الميلادى ، بحيث يرد على المأموم ماأوردته قريباعلى الامام ، من الحملات القاضية . إلا أن الرجل مع اقتفاء أثر الأول فى إلغاء مبدأ العلية الذى اعتبر علماء الغرب المناقشة فيه وفى أمثاله من المبادئ الأولى ، هذيانا وغرابة تختص بالمجانين ، حاول أن يزيد فى توسيع دائرة الافتراض على نفسه فيقيمَ مقام مبدأ العلية والسببية حالات الإمكان والاحتمال التى يحددها قانون العدد الأعظم الصدفى [على تعبيره] وقلَبَ كل ماذكره عقلاء كل أمةوعلماؤهافى استبعاد تكوّن العالم المنتظم بالمصادفة والخبط والاتفاق ، من الأمثلة كمثال المليون حرف من الحروف الأبجدية المطبعية المنتثرة على سطح الأرض ثم ديوان الشعر المتشكل منها بنفسه مصححا بنفسه من دواوين أى من الشعراء المشهورين شئت من غير ترتيب ولا تصحيح ... قلب الرجل مثال الاستبعاد هـذا فادعى إمكانه خاضعا لقانون العدد الأعظم الصدفى. ويعنى بالعدد الأعظم على ما أظن عـدد النثرات والتقلبات اللانهائية ، وإن كان المثال الذى أورده الرجل لحالات الإمكان والاحتمال من مجئ الدش مرة واحـدة فى كل ٣٦ مرة من رميات زهرالطاولة، موهما لدوران العدد الأعظم الصدفى الذى بنى فرضيته عليه، فى العدد المحدود ، لأن تحديد العدد الأعظم بالعدد المتناهى مهما كان كثيرا يضر بفرضية الرجل التى يدعى امتيازها على فرضيات الملاحدة الأوائل فيلزم أن يبنى فرضيته على العدد اللانهائى حتى يضمن لها النجاح فى أوسع دائرة الإمكان كما يدل عليه قوله :

« مثل العالم مثل مطبعة فيها من كل نوع من حروف الأبجدية مليون حرف وقد

= وربما الترك أيضا . قال صديق وقد كتبت ترجمة هذا الشاب الخاسر الحقيقية إلى الصحافى المجوز بالأهرام لما كتب عنه بعد انتحاره عادا له من نوابغ الدكاترة والفلاسفة فلم يصغ إلى كتابى ولعله لم يصب منه المرغب . هذا ، ومع ما يعلم من حكاية صديق مبلغ الشاب الملحد الذى استقبلته الصحافة المصرية بفضل الحاده كأحد النوابغ المبكرين ... مع ما يعلم منها مبلغ الرجل من استحقاق ذلك الاستقبال ، فأستاذ مجلة الأزهر لم ينجح فى رده عليه كاسيتبين على القارئ المدقق عند درس الرد.

أخذت هـذه الحروف فى الحركة والاصطدام فتجتمع وتنتظم ثم تتباعد وتنحل هكذا فى دورة لانهائية.. فلاشك أنه فى دورة من هذه الدورات اللانهائية لابد أن يخرج هذا المقال الذى تلوته الآن كما أنه فى دورة أخري من دورات اللانهاية لا بد أن يخرج كتاب « أصل الأنواع » وكذا « القرآن » منضدا مصححا من نفسه » .

ولا يحتاج الرجل إلى حفظ ما يحتمل حصوله فى كل دورة الحركة والاصطدام من بعض الكلمات المتشكلة الموافقة لكلمات المقالة أو الكتاب، بل يدعى أنه لابد فى إحدى دورة من دورات الحركة اللانهائية أن يتشكل كل من المقالة المفروضة أو الكتاب المفروض بتمامه منضدا ومصححا من نفسه .. وفى إمكان الرجل أيضا بناء على قانون الاحتمال الأوسع أن يحذف محرك الحروف وراميها على سطح الأرض منثورة فيجعلَ كل دورة من دوران حركتها رمية من غير رام خالصةً ، وقوله « وقد أخذت هـذه الحروف فى الحركة والاصطدام ... » يشير إلى ذلك .

ولا تقل كيف تكون الحركة من غير محرك خارج عن سلسلة الحركات اللانهائية وكيف يكون الارتماء من غير رام ؟ إذ لو كانوا اعترفوا بالمحرك لسقطت دعوى الإلحاد فى أولى مرحلتها . والكلام معهم فى هـذا المقام مقصور على ما إذا أمكن أن يكون نظام العالم غير مقرون بالقصد كما يقولون فلا يدلّ على إدارة عليمة ولا يتمّ دليل العلة الغائية ، أو لم يمكن ذلك إلا أن يكون مقرونا بالقصد فيستلزمَ وجود ناظم ويتم دليل العلة الغائية كما نقول نحن .

فالرجل ينازعنا فى دليل العلة الغائية بسعيه لتخلية نظام العالم عن القصد والعلم كما نازع فيما مضى إمامه « بوخنر » ساعيا لذلك . وكان إمامه يحيل التنظيم على اصطدام أجزاء العالم وعناصره بعضها مع بعض ويعتبره كمعدّل من نفس الأجزاء والعناصر المصطدمة فيرينا شيئا من أسلوب التنظيم مهما أغرب فى ذلك وهو لا يبتعد من طريق العقل ابتعاد تلميذه الذى تشجّع فوق الأستاذ وأمعن فى الاعتصام بالمصادفة المحضة وناط

كل تعويله بتوسيع دائرة الإمكان وتكبير العدد الأعظم الصدفى [على تعبيره] لحد أن أصعده إلى اللانهاية .

والرجل يقلب ما استدل به الفيلسوف « آنشتاين » على وجود الله قائلا : « مثلنا إزاء العالم مثل رجل أُتِى بكتاب قيم لا يعرف عنه شيئا فلما أخذ فى مطالعته وتدرج من ذلك لدرسه وبان له ما فيه من أوجه التناسق الفكرى ، شعر بأن وراء كلمات الكتاب شيئا غامضا لا يصل إلى كنهه وهو عقل مؤلفه ، فإذا ما ترقى به التفكير عرف أن هذه الآثار نتيجة لعقل إنسان عبقرى أبدع هذا الكتاب . كذلك نحن إزاء العالم نشعر بأن وراء نظامه شيئا غامضا لا تصل عقولنا إلى إدراكه وهذا الشيء هو الله » .

فيقول الرجل مما كسا للفيلسوف : « يحتمل أن يكون الكتاب المذكور خاضعا لحالة أخرى ونتيجة لغير العقل بأن تألف من نفسه ورُتِّبت حروفه من نفسها وطُبِع من نفسه فخرج مجموعا منضدا مصححا من نفسه من غير مؤلِّف مفكر فى معناه ومن غير ناسخ لألفاظه ثم من غير مرتب لحروفه وطابع ، ويحتمل أن يكون هذا الأثر هو المقال الذى تتلوه الآن أو « القرآن » قرآن المسلمين ، أو كتاب « أصل الأنواع » لداروين قرآن أناس ينتهى نسبهم إلى الحيوانات . وهذا كله مبنى على أن المصادفة التى تُخضع العالَم لقانون عددها الأعظم تعطى حالات فيمكننا أن نتصور المؤلفات الموضوعة ستأخذ دورها فى الظهور خاضعة لحالات إمكان واحتمال فى اللانهائية فيحتمل أن يأتى زمان تصدر فيه الكتب من نفسها من غير مؤلف ولا طابع » .

وترى الأستاذ فريد وجدى مدير « مجلة الأزهر » ورئيس تحريرها يكاد يتميز تعجبا من نظرية هذا الملحد الجديد التى لا ينضبطها ضابط ولا يقيسها مقياس وأى ضبط يتصور لقانون الخبط ؟ ولا يدرى الأستاذ كيف يرد عليه تلك النظرية التى تجدر بأن تمدّ من نتائج قانون الخبط . ولا محل عندى لتعجب الأستاذ، فعلى نفسها جنت براقش!

ومن يدرى أن لا يكون الرجل اطلع على كتابات الأستاذ قبل بضع سنين ، قبل توليه الوظيفة الأزهرية عن مدح الإلحاد لحد أن يراه رمز الثقافة والنبوغ ويدعى كون نوابغ الكتاب والشعراء فى البلاد الإسلامية من معتنق الإلحاد مستبطنين له ومكتفين بالسعى فى تهيئة أذهان الناس لقبوله دسًّا فى مقالاتهم وقصائدهم إلى أن يصلوا إلى درجتهم العلمية ؟ فليس بمستبعد إذن أن يكون رسول البلشفتين اللتين لا يزال الأستاذ يحبذ إحداهما ويهتف بها ، رأى الجو بمصر متهيئا لعرض ما ابتدعه من نظرية الإلحاد الطريفة المتطرفة، رجاء أن يدخل أو يُدخله الأستاذ فى عداد نوابغ الكتاب الشرقيين الإسلاميين ![1]

ولا تجدى اشتغالات الأستاذ اليوم فى نقد كتاب الملحد بإعظام مافيه من سقط الخيال وغرابة الرأي أو بالاعتراض على مواضع فرعية منه كقوله على ضربه مثلا من وجوه زهر الطاولة متمسكا بأن الدش مثلا لابد من مجيئه مرة واحدة فى كل ست وثلاثين رمية : « إنه يغفل عن أن وجوه الزهر قائمة على شكل هندسى وأعدادها

---

[١] لكن الملحد الشاب غفل عن أن الأستاذ مدح المستبطنين للإلحاد واعتبرهم نوابغ الكتاب والشعراء لا الجاهرين به الناشرين كتابا باسم « لماذا هو ملحد؟ » ولذا كتب الأستاذ الزيات ناشر مجلة « الرسالة » وصديق الشاب الخاسر لما مات منتحرا فى أحضان البحر بالإسكندرية، « إن الملحد مهما كان يعيش فى الغرب فإنه لا يعيش فى الشرق لأن الإلحاد ظلام والظلام لا يعيش فى النور »

ويرد عليه أن فى مصر ملاحدة من المسلمين والمسيحيين لا يمكن إنكارهم كما اعترف بهم الأستاذ فريد وجدى فى مقالته القديمة ، وهم يعيشون كما يعيش الناس وفوق مايعيش الناس. فالوجه المعقول فى تحرير مراد الأستاذ الزيات أن الشرق يعيش فيه مستبطنو الإلحاد أى المنافقون ولا يعيش فيه الملحد المجاهر . ولكون المنتحر مجاهرا فى إلحاده اضطر أستاذ مجلة الأزهر إلى الرد عليه. أما الاعتراض بكتاب تركيا الجديدة المجاهرين بالإلحاد والعائشين فيها منذ عهد مصطفى كمال عيشة أرغد بكثير من عيش المؤمنين هناك، فجوابه أن تركيا الجديدة خارجة عن الشرق فى رأى أولئك الكتاب ملحقة بالغرب بأمر تكوينى من مصطفى كمال !! . ولا مراء فى خروج تلك البلاد بعد إعلان الجمهورية اللادينية عن الشرق الإسلامى الذى كلامنا وكلام الأستاذين فريد وجدى والزيات لاسيما كلام الأستاذ فريد وجدى فيه .

معينة مكتوبة الخ » وقوله على مثال الحروف المطبعية التى يدّعى الرجل حصول كتاب معين من حركاتها وتقلباتها فى دورة من دوراتها اللانهائية : « كيف يسوغ لباحث أن يشبّه حالة القوى الوجودية العارية من كل قانون المجردة من كل ضابط كما يفترضها الكاتب ، بآلة ميكانيكية كالمطبعة قائمة على أدق قوانين الميكانيكا والرياضة ولها قِطع منقوش على رؤوسها حروف تتألف منها كلمات وهى مفصلة تفصيلا هندسيا بحيث يقوم بعضها إلى جانب بعض فتؤلف منها صحف . وللمطبعة اسطوانات مكسوة بالغراء تستمد من محبرة بجوارها حبراً تنقله إلى الحروف بحركات مدبرة تدبيرا محكما » .

يفهم من تفصيل الأستاذ هـذا عن انتظام أدوات الطبع أنه لم يفهم مراد الملحد الصغير فى تمثيل العالم بمطبعة فظن أنه يشبّه تـكوّن العالم المنتظم بنفسه من غير ناظم، بمطبعة تشتغل على أصولها الموضوعة بأدواتها المعلومة فتُصدر مطبوعاتها بانتظام واطراد. مع أن المليحد لم يأخذ من المطبعة إلا حروفها البالغة ملايين ثم فرض أنها تتحرك بنفسها وتصطدم فتجتمع وتنتظم ثم تتباعد وتنحل هكذا كل ذلك بنفسها حتى تَخرُجَ كتابا منضدا مصححا من نفسه ، فليس ما اعترض عليه الأستاذ من كلام الـكاتب الشاب محل الاعتراض ولعله كما لم يفهم مراد الـكاتب ، لا يعلم أن هـذا التمثيل بحروف مطبعية تتنضد من نفسها دون منضد فيحصل منها كتاب كامل ، معروف بين القائلين بالإله الخالق يأتون به مثالَ استبعاد لتكوّن نظام العالم بنفسه من دون ناظم ، فسعيُ الأستاذ لتقريب هذا المثال من المعقول يضرّ بهم أى بأصحاب المثال لا بالـكاتب الشاب المتمسك بنظرية الإمكان والاحتمال التى يفترضها على أوسع ما يُتصور.. حتى إنه يُدخل كل مثال ذكره الفلاسفة المؤمنون بالله فى هذا المقام لما لا يحتمل ولا يكون ، كمثال الحروف المطبعية المتحركة بالحركات الفوضوية إلى أن تصير كتابا من الـكتب المعروفة ـ فيما يحتمل ويكون. ومن هذا لا يقال أيضاردًا عليه كما قال الأستاذ فريد وجدى :

« لو سلمنا جدلا أن قوانين الاحتمال حاولت مرة أن توجد كائناً منتظما فهل نستطيع أن نعقل أن القوى العالية الثائرة تدعه يتكوّن فى هدوء وسكون ولا تعدو عليه فتفسده قبل أن يتم تكوّنه ؟ ما الذى يمنعها من العدوان عليه ، بل ما الذى يمنع قوانينَ الاحتمال من توليد كائن آخر منتظم بجواره يناقضه ويَحْرِمه أن يتطور إلى أن يبلغ حد الكمال ؟ » .

إذ ربما يقول الشاب الملحد فى جوابه إن الإمكان والاحتمال نفسَهما يمنعان القوى العالية الثائرة أن تعدو على العالم المنتظم بتنظيم الإمكان والاحتمال التكوّن فى هدوء وسكون ، وهما نفسهما أيضا يمنعان نفسَهما من توليد كائن آخر منتظم بجواره يناقضه ويَحْرِمه أن يتطور إلى أن يبلغ حد الكمال . لأن الإمكان والاحتمال أمران ذوا طرفين من الإيجاب والسلب أو الحركة والسكون للمتوسل بهما أن يستمد من طرفهما الذى يساعده ويحلو له ما ساعده وما حلا له، حتى إذا لم يساعده ولم يحلُ له يدع هذا الطرف ويستفيد من طرفهما الآخر فهو يفرض ولا يمنعه قانون الإمكان والاحتمال الأوسع أن يفرض أن الفوضى العامة الداخلة فى دائرة الإمكان سادت فى العالم فارتبكت أجزاؤه وعناصره وهاجت وماجت واصطدم بعضها ببعض وتداخلت وتناسقت ثم انحلت وتباعدت ثم عادت من جديد فانتظمت شيئا ثم انحلت وتفرقت وعادت وانتظمت شيئا آخر ، وهكذا إلى تشكل عالم من طريق المصادفة كعالمنا فى الانتظام التام . ولا تقل كيف يحصل هذا الأمر المستبعد ، لأن الفارض لاشك أنه يسلم بكون مافرضه مستبعدا غاية الاستبعاد. ولكن قل هل هو ممكن أو محال؟ وصاحب الفرضية يدعى أنها ممكنة وليست بمستحيلة لأن دائرة الإمكان ودائرة الصدفة التى تُخضع العالَم عنده لقانون عددها الأعظم أوسع مما يتصوره الأستاذ فريد وجدى ، وهذا القانون قانون الصدفة [على تعبيره] فى عددها الأعظم الذى يستمر فى الثورة وفى البناء والهدم إلى أن يتشكل العالم فى انتظامه ، يمكنه أيضا ويمكّنه عددُه الأعظم أن يُنهى ثورته الهدامة ويميل إلى الجانب

الآخر فيسير بعده فى انتظام كانتظام العالم الحاضر ولكن فى انتظام مستند أيضا إلى المصادفة لا إلى غيرها .

هذا ، وأنا عارف بأن الملحد يتلاعب بعقول الشرقيين لاسيما عقول المسلمين الذين أثبتت الحادثات العالمية الأخيرة وانقلاباتها أن التلاعب بها ليس من صعاب الأمور كما كان يُظن من قبل، ولاسيما فى مصر التى رأينا بها الأستاذ فريد وجدى نفسه عبّد طريق التلاعب بها فى تطوراته المختلفة . أنا عارف بذلك ولكنى عارف مع ذلك أن موقف الملحد الشاب المستمد فى نضاله القوة من أوسع دائرة الإمكان والاحتمال ومن عدد الصدفة الأعظم ومن الدورات اللانهائية لها ، لا ينجع أمامه دفاع الأستاذ فريد الذى يأخذ كل قوته من الاستبعاد لافتراضات الملحد.. مع أن الاستبعاد لا يقاوم الإمكان ولا يقابله لما أن نطاقه الأوسع يسع كل مستقرَب وكل مستبعد حتى لو قيل فى الرد عليه : إذا كان العالم فى طريقه إلى التشكل المنتظم بواسطة الثورة والفوضى وفى بقائه بعد تشكله على حالة الانتظام، تابعا فى كل ذلك لقانون الصدفة والإمكان والاحتمال غيرَ خارج عنه فيلزم إن نبيت كل ليلة ونحن غير واثقين وغير آمنين من احتمال أن لا تطلع الشمس علينا فى غدها ما دام نظام العالم من أوله إلى آخره تابعاً لهوى الصدفة وما دام هواها يسع كل احتمال قريب أو بعيد أو أبعد فنفقد النهار إلى الأبد ونعيش فى ظلام دائم أو يفاجئنا أحوال أخرى أشد من ذلك هولا ...لو قيل هكذا كان فى إمكانه أن يجيب ويزيل المخافة معتمدا على الاحتمال النافع من احتمالات الصدفة التى تعوّد العالم مواتاتَه إلى الآن لصالحه أى صالح ذلك الاحتمال النافع .

ولا تقل كما أن من الاحتمال ما هو نافع للشاب المتمسك بالإمكان والاحتمال فى تأسيس نظام العالم على مصادفاتهما ، فهناك أيضا ما هو ضار بل الاحتمالات الضارة أكثر بكثير من الاحتمال النافع الذى هو واحد فى ٣٦ أى العدد الأعظم التقريبى بالنسبة إلى وجوه زهر الطاولة..وعلى تقدير أن يكون المطلوب مجىء الدش والعدد الأعظم

التقريبى هنا حاصل ضرب الستة فى الستة وكلما زيد العدد المضروب والمضروب فيه ازدادت الاحتمالات الضارة أى غير المطلوبة كثرةً وازداد الاحتمال المطلوب الذى هو واحد دائما من مجموع الاحتمالات، قلةً وبُعدا: فقد يكون واحدا فى المليون وقد يكون واحدا فى البليون أو فى أكثر منه أيضا بل قد يكون واحدا فى احتمالات غير متناهية. فلماذا إذن لا يخاف الملحد الصغير من الاحتمالات الكثيرة الضارة لفرضيته حينما نخاف نحن من احتمال واحد موافق لها؟ لا تقل هكذا ردًّا عليه ولا تثق بمثل هذا الرد الذى يشبه ردود الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » لأن موقف الشاب صاحب الفرضية فى النقاش موقف « المانع » وموقفنا إزاءه موقف « المثبت » أو « المدلِّل » على تعبير علماء آداب البحث والمناظرة (والمنع هنا بمعنى عدم التسليم) والمانع يكفيه احتمال واحد يساعده ولا يكفى المثبِتَ احتمالات تساعده مهما كثرت وبلغت الملايين ما دام احتمال واحد يبقى فى جانب الخصم المانع وإن كان ذلك الواحد واحدا فى المليون أو البليون أو فى أكثر منه أيضا . فهذا مالا يفهمه الأستاذ رئيس التحرير حين تمسك باستبعاد فرضية الملحد الجديد وحين عاب عليه إلحاده وسط هذه الاحتمالات المعارضة، ولم يدر أن الملحد لا يحتاج فى ضلاله إلى الإيقان بما يجعله ملحدا بل يكفيه الشك فى الإيمان بالله متمسكا بأضعف احتمال وأبعده أما نحن المؤمنين المثبتين لوجود الله بواسطة إثبات القصد والإرادة والعلم فى نظام العالم فواجبنا قطع جميع الاحتمالات المخالفة لما نحاول إثباته من دون بقاء أى احتمال فى خارج الاحتمالات المقطوعة .

ولأجل ماذكرنا كان استشهاد الأستاذ رئيس تحرير «مجلة الأزهر» بقول الرياضى المشهور « هانرى پوانكاريه » : « الحقيقة العلمية فى نظر المشاهد السطحى تعتبر خارجة عن متناول الشكوك وعنده أن المنطق العلمى غير قابل للنقض وأن العلماء وإن أخطأوا أحيانا فلا يكون ذلك إلا لأنهم لم يرعَوْا قواعده ، والحقائق الرياضية فى نظره

مشتق من عدد قليل من القضايا الجلية الواضحة بسلسلة من الأدلة المنزهة عن الخطاء وهى واجبة فى رأيه ليس علينا فقط ولكن على الطبيعة أيضا « تأمل »[1] .

« وهـذا هو أصل الثقة العلمية لناس كثيرين من أهل الدنيا ، وللتلاميذ الذين يتلقون مبادئ علم الطبيعة، وهاهو جهد فهمهم للدور الذى تؤديه التجربة والرياضيات وهاهو أيضا غاية فهم كثير من العلماء الذين كانوا يحلمون منذ مائة سنة أن يبنوا العالم باستخدام أقل ما يمكن من المواد المستمدة من التجربة .

« ولكن لما تروّى العلماء قليلا لاحظوا مكان الافتراضات من هذه العلوم ورأوا أن الرياضى نفسه لا يستطيع الاستغناء عنها وأن التجربة لا تَستغنى عنها كذلك . حينذاك سأل بعضهم بعضا هل كانت هذه المبانى العلمية على شئ من المتانة ؟ وتحققوا أن نفخة واحدة تكفى لجعل عاليها سافلها ، فمن ألحد على هـذا الوجه « تأمل »[2] كان سطحيا أيضا » .

غير مفيد للأستاذ شيئا فى محل نقاشه الكاتب الملحد وإن كان شاهدا قيّما فى كبح جماح المكبرين للعلم الطبيعى الحديث لحدأن يحتكموا إليه حتى فى المطالب المتعالية عن الدخول فى موضوعه، وفى كبح جماح الطائشين من أهل الشرق المستهينين بدين الله ومعجزات أنبيائه افتتانا منهم بعلوم الغرب التى لا ناقة لهم فيها ولا جمل كما قلنا فيما سبق عند الكلام على شعر الأستاذ محمد إحسان المحامى من شعراء الجاهلية الجديدة المصرية... قلنا غير مفيد للأستاذ فريد شاهده، لأن الكاتب الشاب الذى يناقشه لا يبنى نظريته على قوانين العلم بل على قانون الصدفة الواسع الصدر . وإذا أورد قول ذلك العالم الرياضى شاهدا ضد الإلحاد العصرى فإنما يُورَد على الملاحدة البالغين فى إلحادهم مبلغ أن يقولوا « أفى الإلحاد شك ؟ » ولسنا نحن بصـدد إثبات وجود الله بحيث

---

[١] [٢] الأمر بالتأمل فى كلا المحلين من الأستاذ فريد وجدى لا منا .

يكفينا أن نلقي الشبهة في عقيدة الملاحدة بل موقفنا يحتم علينا قطع جذور الشبهات عن عقيدة التصديق بوجود الله قائلين : « أفي الله شك ؟ » لكن الأستاذ فريد وجدي لايميز بين الموقفين موقف الدفاع عن قضية « أفي الله شك؟ » وموقف الاعتراض على قضية « أفي الإلحاد شك؟ » فالأولى قضيتنا وليست الثانية قضية الملاحدة بل أعم منها وأسهل، إذ الالحاد لاحاجة له إلى الإثبات الذي يزيل كل شبهة عنه فقد يكفي الملحدَ في النيل من المؤمن تشكيكه في وجود الله كما فعل الملحد الصغير ولا يكفي المؤمن ضد الملحد إلقاء الشك في عقيدة الإلحاد إذا الإلحاد يجتمع أيضا مع عدم العقيدة مطلقا .

فالحاصل أن موقف المؤمن أدق بقدر ما هو أشرف ، حتى إن أحدا لو كانت عقيدته في نظام العالم مثلا أن يكون استناده إلى وجود ناظم صنعه بعلمه وإرادته ملائما كل الملاءمة للعقل مع تجويز احتمال عدم استناده إليه مهما كان هذا الاحتمال أضعف وأبعد بالنسبة إلى الاحتمال الأول، فتكونَ دلالة نظام العالم عنده على وجود الله في درجة الظن الغالب.. لو كانت عقيدة أي أحد في نظام العالم هكذا ـ وربما يوافق ذلك عقيدة كثيرين من المتعلمين العصريين ـ فلا تُعدُّ هذه العقيدة إيمانا بوجود الله لعدم كون هذا الموجود المعترَف بوجوده واجب الوجود بل مظنون الوجود ومأموله، في حين أن ميزة الله بين الموجودات أن يكون وجوده واجبا أي ضروريا لا احتمال لعدم وجوده . ومن هذه الضرورة قلنا نحن المؤمنين بوجوده من دون أن نراه . فما يحتمل أن لا يكون موجوداً ولو احتمالا واحدا في مائة ألف مليون فليس هو الله وليس المؤمن به مؤمنا بالله .

ومثل قول « هانري بوانكاريه » في عدم النفع للأستاذ فريد وجدي في محل نقاشه الخصم المليحد وفي كونه شاهدا قيما جديرا بأن أضيفه إلى شواهد أوردتها فيما سبق تأييدا لبعض أبحاث هذا الكتاب ، قول السير « وليم كروكس » رئيس المجمع العلمي البريطاني ومن أقطاب العلم العصري وقد استشهد به الأستاذ فريد وجدي أيضا هنا :
« متى امتحنا من قريب بعض النتائج العادية للظواهر الطبيعية نبدأ بإدراك أنه إلى

أى حد محصورة هذه النتائج أو النواميس كما نسميها فى دائرة نواميس أخرى ليس لنا بها أقل علم ؟ أما أنا فإن تركى لرأس مالى العلمى الوهمى قد بلغ حدًّا بعيدا . فقد تقبّض عندى هـذا النسيج العنكبوتى للعلم كما عبر به بعض المؤلفين إلى حد أنه لم يبق منه إلا كرة صغيرة تـكاد لا تدرك » .

أما رد الأسـتاذ فريد وجدى على ما نقل الشاب الملحد عن « كانت » : « أنه لا دليل عقلى أو علمى على وجود الله وأنه ليس هناك من دليل علمى أو عقلى على عدم وجود الله » بقوله : « لا أظن أن الدكتور صاحب الرسالة « الإلحادية » يجهل تاريخ الفيلسوف « كانت » الذى يصفه بأعظم فلاسفة العصور الحديثة ، ان هذا الفيلسوف كان من أ كبر المؤمنين بالله وبالروح وخلودها من طريق التحليل العلمى والفلسفى » .

فليس غير مفيد له فقط بل مضر أيضا لثبوت كون الفيلسوف « كانت » وياللأسف قائل ذلك القول الذى ينفيه الأستاذ عنه ، بشهرة لا يمكن معها إنـكاره ، ناهيك أن هذا الفيلسوف انتقد جميع أدلة إثبات الواجب وهو معروف عند من لا يجهل فلسفته إن لم يكن معروفا عند من لا يجهل تاريخه[1] ومن هـذا كانت مناقشة « كانت »

---

[١] عدم معرفة الأستاذ فريد وجدى بالصورة الصحيحة لفلسفة « كانت » الإلهية المشهورة على الرغم من أن الإكثار فى النقل عن فلاسفة الغرب مهنة الأستاذ الذى يمتاز بها ، يرينا كونه سطحيا فى مهنته غير ضليع ولا متثبت . قال الفيلسوف الفرنسى « پول ژانه » فى تاريخ فلسفته الذى أسماه « مطالب ومذاهب » ص ٢٥٩ من الترجمة التركية : اعتبر « كانت » جميع الأدلة النظرية لوجود الله من الأوهام لـكونها أدلة منسوبة إلى ما وراء الطبيعة وأقام مقامها دليلا اعتمد عليه وسماه الدليل العملى أو الأخلاق » وصرح به فى ص ٢٨٨ أيضا ، فعدم معرفة الأستاذ بذلك مما يتعجب منه . وهذا ما يتعلق بمهنته من المآخذ ، أما عدم معرفة من يرأس تحرير « مجلة الأزهر » بموقف الفيلسوف المشهور « كانت » من أدلة وجود الله النظرية التى هى أدلة إثبات الواجب الحقيقية ، وباعتراضاته عليها التى أصبحت ولا تزال منذ عصر « كانت » أسلحة مشهورة بأيدى أنصار الإلحاد ضد الإيمان بالله إيمانا علميا والتى أصبحت مكافحتها من أقدم واجبات المدافعين فى الأعصر الحديثة عن مسألة وجود الله ، فهو أليم فوق أن يكون عجيبا . وقد صرح « پول ژانه » أيضا فى مبحث المعرفة من كتابه المذكور =

الحساب على فلسفته الإلهية مما عُنى به كتابى هذا . أجل إن هـذا الفيلسوف مؤمن بوجود الله تعالى لـكن لا من طريق العقل النظرى بل من طريق أخلاق أو كما يسميه من طريق العقل العملى وسنتكلم عليه أيضا . ولعل الأستاذ يلتبس عليـه الطريقان كما يدل عليه ما نقله عن قاموس « لاروس » فى تأييد مدعاه عن « كانت » بما نصه: « شرع الفيلسوف فى إصلاح مجموع المعارف الإنسانية فبدأ عمله على أسلوب التشكك وبنى عليـه الوصول إلى الحق اليقين بواسطة العقل العملى والناموس الأدبى واستنتج من ذلك وجود الخالق وخلود الروح » فالأستاذ يدعى إيمان « كانت » بالله من طريق التحليل العلمى وما نقله عن « لاروس » يدل على كون إيمانه بواسطة العقل العملى والناموس الأدبى .

= بأن الفلسفة الإثباتية تستند إلى الشطر السلبى لفلسفة « كانت » والفلسفة الإثباتية معروفة بين كتاب مصر المصريين باسم الفلسفة الوضعية وقد سبق أن لفتنا إلى تنويه الدكتور هيكل باشا والأستاذ فريد وجدى بتلك الفلسفة بهـذا الاسم ، وأياً كان اسمها فهى فلسفة « عوكوست كونت » الذى سبق منا أيضا بعض الشئ عن ترجمته وفلسفته وهى اليوم آخر شكل الإلحاد فى الغرب كما أنها الفلسفة التى بواسطتها دخل الإلحاد فى الشرق المصرى ، وقد سهل دخوله فيه على ما أظن امتياز هذه الفلسفة الملحدة بأمرين الأول استنادها إلى أحد شطرى فلسفة « كانت » الذى لا يتهم بالإلحاد، ومع هذا فإنى قد نبهت من قبل وما نبهت عبثا أن فى عاتق هذا الفيلسوف قسطا من تبعات ضلال المصريين الشاكين فى مسألة وجود الله . والثانى أن الله تعالى لايثبت عند أصحاب الفلسفة الوضعية ولا ينفى فقد يجذب إلحادهم الظاهر فى مظهر الاعتدال أنصاف العلماء وأنصاف العقلاء من المسلمين المفتونين بالغرب مع أن الإسلام الذي يعلو ولا يعلى عليه أكيس من أن ينخدع بالإلحاد فى أى شكل من أشكاله كما أن المسلم لايرضى بالله المنفى والله الغير المثبت على السواء والذين لا يثبتونه ولا ينفونه من أصحاب الفلسفة الوضعية يعرضون عنه وعن بحثه إعراضا كما يدل عليه قول زعيمهم « عوكوست كونت » بأن الدين حالة ابتدائية فى الإنسان من حالاته الثلاث وحالته المتوسطة اشتغاله بما وراء الطبيعة أما حالته الثالثة الـكمالية فاشتغاله بالعلم وانصرافه عن حالتيه الأوليين واهتمامه بتجريد العلم من صبغة الدين وقد كان شطب اسم الله من أوائل الـكتب فى الأزمنة الأخيرة من مأثورات الفلسفة الوضعية كما أن القاعدة القائلة « بأن كل معقول لايؤيده محسوس فلايعتدبه » التى يتمسك =

ومما لا ينفع الأستاذ رئيس تحرير مجلة الأزهر من أقواله عند مجادلة خصمه ولا يخلو عن الدلالة على عدم صحة وقوفه على فلسفات الرجال وعن الدلالة على عدم تمحيصه لهذه المسائل التي يزاولها ويجادل فيها ، قوله :

«فإذا كان العالم يرى ببصره إلى أبعد ما اتصل إليه قوى التلسكوب فلا يصادف غير نظام قائم على أدق أصول العلم الرياضي فلا حق له أن يستنتج منه أن العوامل التي صدر عنها الكون لا يسودها غير الخبط المحض لأن سيادة النظام الرياضي الآلي في كل مكان لا يسمح له بذلك ولكن يوجب عليه ضدّه وهو أن الكون يجرى على نظام محكم تسوده عوامل محكمة النظام إلى أقصى ما يتخيله التصور .

« وجميع ملاحدة العالم قديما وحديثا بنوا إلحادهم لا على أن العامل الرئيسي في العالم هو الخبط ولكن على أنه وليد نظام آلي محض لا يصدر عنه إلا ما هو آلي منتظم كل الانتظام . فقد قال « بوخنر » إمام الملحدين : « ما دمنا لا نرى في كل مكان غير نواميس منتظمة تصدر عنها كائنات منتظمة ، فلا داعي يدعونا إلى افتراض وجود سبب عاقل أوجدها» وغفل عن أن هذه النواميس مظاهر لسبب عاقل أوجدها» .

وفيه أن هذا طور « ابوخنر » وغيره من الملاحدة في مذهب الإلحاد ثم ترقوا منه أو رجعوا عنه إلى إنكار النظام بالمرة لما رأوا أن الاعتراف بنظام آلي وبعبارة أخرى

= بها الأستاذ رئيس تحرير «مجلة الأزهر» في كل مناسبة، قانون أساسي لهذه الفلسفة ولذا أدى تمسك الأستاذ بهذا القانون الأساسي إلى عدم اقتناعه بأدلة وجود الله العقلية التي اقتنع بها علماء الشرق والغرب وإلى تعليق إثبات وجود الله بما ينتظره من كشفيات البحوث النفسية الجارية في الغرب. وليس معنى هذا إلا أن إلحاد الفلسفة الوضعية مستول على قلب الأستاذ مع قانونها الأساسي فوقفه الحالي كموقف الإثباتيين لا يثبت الله ولا ينفيه . ومن الغريب أن موقف الملحد الصغير الذي يناقشه الأستاذ والذي خلاصة نظريته عدم الاقتناع بوجود الله ، لا إثبات عدم وجوده كما أشرنا إليه من قبل — عين موقف الإثباتيين الوضعيين وموقف الأستاذ نفسه ولا فرق بين الأستاذ والملحد الصغير إلا أنه يعرف كون موقفه الإلحاد ولا يعرف الأستاذ كون موقفه كذلك فيناقش من يعرف موقفه.

ميكانيكى يضطرهم إلى الاعتراف بوجود صانع صنع ما كينة العالم المنتظمة بالعلم كـكل ما كينة وآلة منتظمة وقد سبق منا بيان هذا الاضطرار منهم فى أحد الفصول المتقدمة .

فلا يصح قول الأستاذ بعده : « ولـكن « بوخنر » لا يستطيع أن يقول كما قال الدكتور صاحب الرسالة : إنه مادمنا لا نرى إلا نواميس منتظمة فلا مانع أن تكون هذه النواميس حالةً لـكونٍ منتظم أوجده سببٌ أول هو ناموس الخبط المحض » .

وصاحب الرسالة لايقول هكذا ولايستنتج ناموس الخبط والتصادف من كون العالم جاريا على نواميس منتظمة بل ينكر وجود النظام ويدعى أن ما يرى فى العالم من صورة النظام يحتمل أن يكون حاصلا بطريق المصادفة . وقد قال « بوخنر » أيضا بما يشبه قول صاحب الرسالة فى بناء نظام العالم على المصادفة والفوضى واشتغلنا فيما سبق بنقله ونقده [1] .

الحاصل أن الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » يجادل الملحد الجديد غيرَ محيط فهما بما أسس عليه نظريته فالأستاذ يعترض عليه باستبعاد ما يقوله وهو يتوسل إلى ما قاله بالإمكان العقلى ولا يدعى أن الأمر كان كذا بتاتا حتى يعترض عليه بأنه مستبعد جدا وإنما يدعى عدم كونه فى خارج الإمكان مهما كان بعيدا ... أو غير محيط علما بما يكون لمبلغ الاحتمال والإمكان العقلى فى حد ذاته من السعة ـ كما علمتُ ذلك من الأستاذ عند ما أنكر معجزات الأنبياء وجرت بينى وبينه مناظرة فيما مضى من أجل ذلك ـ فيتكلم مع خصمه على مقياس الإمكان العادى فى حين أن خصمه يتكلم فى ظنى على النهج الذى هو أساس علم الهندسة من أن كل ما ليس بمتناقض فهو ممكن ، فيدعى معتمدا على هـذا الأساس الأوسع احتمال أن يكون ما نراه فى صورة نظام العالم نتيجة

[١] وأصل شبهتهم أنهم لا يرون الإله الخالق للعالم ونظامه بعين رؤوسهم ولا يصلون إليه بتجاربهم المادية فينكرون وجوده أوعلى الأقل لايقتنعون بوجوده ثم لا يرون له ناظما أيضا فيقولون نظام بدون ناظم وذلك قولهم بالقوانين الطبيعية ثم يأخذون يعلمون أنه لا يكون نظام بدون ناظم فينكرون النظام أيضا ويقولون بالمصادفة

تطورات المصادفة وتقلباتها غير مستند إلى سبب عاقل أوجده قاصدا لانتظامه ، وهو أى خصم الأستاذ يرى قانون عدد الصدفة الأعظم مسيغاً لذلك الاحتمال استدلالا من وجوه زهر الطاولة الدائرة على قانون الصدفة ثم ارتقاءا منه إلى مثال الحروف المطبعية المتحركة جزافا المصطدمة بعضها ببعض المتشكلة فى أشكال مختلفة إلى أن يحصل منها صفحات كتاب من الكتب المعروفة منضدة مصححة وكل ذلك من قبيل الاحتمالات الممكنة . وزيادة على هذا فإنه يعضد فرضيته بإحالة حصول الشكل المطلوب على إحدى دورة من دورات الحركة اللانهائية الجزافية ، فكلما اعتُرض عليه فى أى دورة من أدوار الحركة الفوضوية بعدم حصول الكتاب المنتظَر فله أن يجيب بأن أمامه من الزمان ما لا نهاية له فمن الممكن حصوله فى المستقبل إن لم يحصل فى الحال وهو يرى ذلك ممكنا مهما كان بعيدا ما دام عنده من الوقت ما لا ينتهى . وقد علمت منا أن الإمكان المجرد إلى حد التمسك باحتمال واحد فى الملايين أو البلايين أو فيما لا يحصى ولا يتناهى من الاحتمالات يكفى صاحب الرسالة .

فيجب لكسب المسألة المتنازع فيها حيال خصم كهذا أن يُنفى الإمكان الذى يبنى نظريته على نطاقه الأوسع وذلك بإثبات أنه لا سبيل إلى الاحتمال الذى يتمسك به وهو ليس باحتمال أبعد فقط بل احتمال محال متضمن للتناقض وإليك البيان :

أما أولا :

فقوله « مثل العالم مثل مطبعة فيها من كل نوع من حروف الأبجدية مليون حرف وقد أخذت هذه الحروف فى الحركة والاصطدام الخ » يرد عليه لماذا أخذت الحروف فى الحركة والاصطدام من غير محرك ؟ وقد كان فى الإمكان الذى بنى صاحب الرسالة كل فرضيته عليه أن تتحرك وأن لا تتحرك بناء على عدم المحرك وهى بالنسبة إلى ذاتها

قابلة للحركة والسكون من غير أن يكون أحد الحالين راجحا لها لذاتها بل متساويين، فإذن هذه الحركة المفروضة بدون محرك من الخارج تكون رجحان أحد الحالين المتساوين على الآخر من غير مرجح من الخارج لعدم وجود المحرك فى مفروض صاحب الرسالة ولا من نفس الحروف لكونها قابلة للحركة والسكون على السواء ، فلو كانت لحركة الحروف مرجح من نفس الحروف كانت الحركة واجبة لها والسكون مستحيلا فثبت أنها إذا تحركت كانت حركتها رجحانا من غير مرجح وهو محال لتضمنه وجود المرجح وعدم وجوده معا[١] وهكذا يقال فى العالم الغير المنتظم المفروض حركته بنفسه والمفروض حصول الانتظام المشهود له مصادفة فى إحدى دورات حركته الجزافية اللانهائية : إن حركته بمحرك من الخارج خلاف مفروض صاحب الرسالة وحركته من دون محرك رجحان من غير مرجح وإنه محال[٢] بل نقول إن حصول الانتظام المطلوب فى إحدى دورات حركته الجزافية اللانهائية من غير سبب لهذا الحصول سوى الصدفة محال أيضا ورجحان ثان من دون مرجح ، ومعنى هذا أن القول بالصدفة

---

[١] وتأليف قولنا ان الحروف قابلة للحركة والسكون وأنهما ممكنتان لها، مع قولنا باستحالة الحركة لكونها رجحانا من غير مرجح ، أن الحركة مستحيلة بدون المحرك وممكنة مع المحرك .

[٢] لا يقال سبب كل دورة من دورات حركة العالم هى الحركة التى تقدمتها ، من غير انتهاء إلى الحركة الأولى التى لا حركة قبلها ، فيستند كل دورة من دورات الحركه إلى السبب ولا يلزم الرجحان من غير مرجح. لأنى أقول فى جوابه إن هذا محال من وجهين أما أولا فلأن الاعتراف بالسبب رجوع إلى خلاف قانون الخبط الذى بنى كاتب الرسالة فرضيته عليه والرجوع إلى خلاف المفروض محال مستلزم للتناقض . وأما ثانيا فلأن هذا أى كون سبب كل دورة من دورات حركة العالم هو الحركة التى تقدمتها من غير انتهاء فى التقدم إلى الحركة التى لا حركة قبلها ، كيلا تحتاج إلى محرك خارج من سلسلة الحركات ، هو التسلسل فى العلل وهو باطل بإجماع الفلاسفة والمتكلمين. وقد عنى راقم الحروف فى مواضع عدة من هذا الكتاب بمسألة التسلسل وإثبات استحالته رغم الشاكين فيها من أدعياء العلم ورغم أن الشيخ محمد عبده إمام مصر فى العهد الأخير من المتورطين فى هذه المسألة ثم المتخبطين .

سواء كان فى نظام العالم أو فى غيره بإلغاء مبدأ العلية والسببية واعتبارَ الصدفة نفسها سببا قول باطل متضمن للتناقض، وزهر الطاولة لا يجئ بالدش ولا بغيرها من وجوهه بالصدفة لأن الصدفة يراد بها حصول أحد الاحتمالين أو الاحتمالات الممكنة للشىء من غير سبب يرجحه على غيره وهى أى الصدفة بهذا المعنى الذى هو حصول بدون سبب لا يعتبر سببا للحصول كاعتبار عدم السبب سببا . فإذن لا يكون مايقولون عنه الصدفة صدفة ولا يمكن حصول واحد من الاحتمالات الممكنة المتساوية إلا لسبب جلى نعلمه أوخفى لا نعلمه. وإن لم يكن كذلك بأن يميل الشىء من نفسه إلى أحد احتمالاته الممكنة المتساوية فيترجح ذلك الاحتمال على غيره بلا سبب ، لزم الرجحان من غير مرجح وهو محال كما قلنا مستلزم للتناقض أى لكون مافرض مساوياً غير مساو أعنى مستلزم للقول بالتساوى وعدم التساوى معا وفيه اجتماع النقيضين .

وهـذا تحقيق ما قاله الرياضى الكبير « هانرى پووانكاريه » الذى يعتقد فيه صاحب الرسالة الإلحادية الإمامةَ فى العلم: « إن الصدفة تخفى جهلنا بالأسباب والركون للمصادفة اعتراف بالقصور عن تعرف هذه الأسباب». ومن الغريب أن المليحد المعتصم بقانون الصدفة وخصمه الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » كلاهما ينقل قول الرياضى الكبير هذا فلا يقبله الأول ويقبله الثانى من غير علم منهما بالأساس الذى يستند إليه .

ومسألة استحالة الرجحان بدون مرجح مسألة معروفة بين علمائنا المتكلمين وإن جاز الترجيح بدون مرجح من الفاعل المختار لكون إرادته مرجحة مغنية عن مرجح آخر .

وبرهان الرجحان من غير مرجح هذا الذى يساوى فى قطعيته البراهين الرياضية لكونه مستنداً إلى مبدأ التناقض مثل تلك البراهين ، قاض على المذهب الطبيعى

القائل بوجود العالم من نفسه وطبيعته من غير وجود موجد له[1] لأن العالم المتصف بصفة الإمكان الذى يستوى فيه جانبا الوجود والعدم لعدم وجود علة موجبة لوجوده ولالعدمه، لو وجد من نفسه لزم رجحان جانب الوجود فيه على جانب العدم حين كان المفروض تساوى الجانبين وهـذا خلف متضمن للتناقض أعنى عدم تساوى ما فرض كونهما متساويين . فمذهب حركة العالم من نفسه ومذهب المصادفة فى نظام العـالم ومذهب الطبيعة أى وجود العالم بنفسه من غير علة موجبة لوجوده ، كل ذلك باطل يبطله برهان الرجحان من دون مرجح الذى يستند إلى مبدأ التناقض ويكون محالا مثله والغافل الذى يرى العالم موجودا ولا يرى موجده ويراه متحركا ولا يرى محركه ويراه منتظما ولا يرى ناظمه ، يظن أنه موجود بنفسه من غير موجد متحرك بنفسه من غير محرك منتظم من نفسه بدون ناظم . لأنه يقول بما يراه ولا يرى ما فى قوله من التناقض لعدم كون التناقض من المرئيات والمحسوسات ، فى حين أن الثقافة المصرية أو بالأصح الثقافة العصرية المصرية لا تعتد بغير المحسوس حتى الأستاذ الذى يرأس تحرير « مجلة الأزهر » ويناضل الأستاذ المادى نصيف المنقبادى المحامى ، يقول أثناء نضاله : « كل معقول لا يؤيده محسوس فلا يعتد به »[2] .

فقد وجدنا ثلاثة محالات[3] فى قول المؤلف الملحد المستند إلى حالات الإمكان :

---

[١] أما احتمال كون نفسه وطبيعته توجبان له الوجود فهو احتمال باطل وإلا كان العالم بجميع أجزائه واجب الوجود مستحيل العدم وهو خلاف الواقع إذ لو كان كذلك لزم أن لا يكون شئ من الكائنات فى العالم قابلا للعدم ولا التغير ولزم أن يكون كما هو أزلا وأبدا وهو خلاف المعهود .

[٢] ومن هذا يرانى القارئ أقول له دائما فى هذا الكتاب — عكس ما يقول أدعياء العلم الحديث — إن اليقين العقلى أقوى من اليقين الحسى لأن الإنسان لا يتيقن شيئا فى الدنيا بقدر ما يتيقنه من استحالة التناقض على الرغم من أنها ليست من المحسوسات .

[٣] وهناك محال رابع وهو أن صاحب الرسالة لا يطمئنه إمكان حصول النظام الصدفى =

« مثل العالم مثل مطبعة فيها ملايين من الحروف وقد أخذت فى الحركة والاصطدام الخ » فمن أنشأ المطبعة والحروف ؟ ومن حرك الحروف ؟ ومن ناط الانتظام بنتيجه حركاتها ؟ .

وأما ثانيا :

فإن الملاحدة قد ينكرون كل شئ وينكرون القصد والعلم والعلة الغائية والسبب العاقل فى تكون العالم ويدعون تولده من المصادفة وأن النظام الجارى قديما وحالا واستقبالا هو نظام المصادفة من غير وجود أى نظام علمى أو رياضى فيه كما نص عليه الأستاذ فريد وجدى عند تحرير مراد صاحب الرسالة الإلحادية قائلا :

« فقولهم إن الكون قائم على نظام رياضى شامل لانسجامه على العلم الرياضى الإنسانى خطأ محض .. فإن ترابط الحادثات الكونية وتصرفها على قانون رياضى لا يحمل على أن طبيعة الأشياء رياضية ، لأنه بعد أن يتوصل قانون الصدفة الشامل ، فى رأيه، إلى إنشاء كون من الأكوان يكون ضبطه بالقوانين الرياضية شرطا ضروريا لكونه كونا . ومن ههنا أخطأ ، كما يدعى ، أقطاب الرياضيين فى اعتبار أن الطبيعة تجرى على نظام رياضى دقيق ، والحقيقة أنها تجرى على نظام الخبط » .

= المطلوب للعالم فى دورات حركته الكثيرة المتناهية حتى يبنى هذا الإمكان على الدورات اللانهائية. لكن حصول الدورات اللانهائية محال متضمن للتناقض أى انتهاء مالا يتناهى لأن مالا يتناهى متناه فى جميع مراحله المتحققة. أما مرحلته اللانهائية فلا تتحقق أبدا إلا بالوصول إليها ، وفى الوصول إليها انتهاء مالا يتناهى وهو التناقض الذى نلفته إليه .. وهذا على الرغم من أن صاحب الرسالة وأمثاله من الملاحدة بل ومن عقلاء الفلاسفة الموحدين مثل « كانت » بل ومن علماء الدين المسلمين كالشيخ محمد عبده لا يعرفون هذا المحال وهم الذين قصرت مداركهم عن الاعتراف ببطلان التسلسل الذى له خطورته فى أساس البرهنة على وجود الله ولذا عنينا به فى هذا الكتاب وكشفنا عنه غطاءه بعون الله وتوفيقه . فإذن هذا الملحد الجديد الذى يبنى إمكان حصول النظام المطلوب للعالم على دورات حركته الصدفية اللانهائية يبنى الممكن عنده من حيث لا يشعر على المحال .

فقد ينكرون كل شيء وقد يمكنهم بناءاً على فرضياتهم إنكاره ولكن هل يمكنهم إنكار وجود القصد والعلم والعقل وفكرة التنظيم وفكرة العلة الغائية فى الإنسان ؟ وهل يمكنهم إنكار وجود العلم الرياضى الإنسانى الذى دوّنه وقوانينه علماء الإنسان، إن أمكنهم إنكار العلم الرياضى العامل فى إنشاء العالم ؟ !!

كلا ، لا يمكنهم إنكار ذلك وكيف ينكرون علومهم وعقولهم التى بها ينكرون وجود مايوجد فى أنفسهم، فى العالم ؟ فأنا أسائلهم إذن : هل أنتم وعقولكم وعلومكم الرياضية وغيرالرياضية وفكرة العلةالغائية وقصدالتنظيم والتدبير فىأموركم ومصالحكم وجميع أفعالكم داخلة فى العالم أم كل ذلك خارج عنه ؟ ولا شك فى أنه غير خارج . فهل لكم أن تقولوا على سؤالى هذا ليس فينا تلك الأمور كما لم تكن فى العالم ؟ كلا، لا تستطيعون أن تقولوا ذلك ، وقد قلتم آنفا ما معناه : لا قانونَ رياضى فى إنشاء العالم وإنما هو قانون الصدفة ولكن الإنسان فسره خطأ بما فى نفسه من القوانين الرياضية . فهاهى العلة الغائية والقصد والعقل والعلم وفكرة التنظيم والقوانين الرياضية فى العالم ! أعنى أن التى موجودة منها فىالإنسان هى نفسها موجودة فى العالم وإن كانت فى ضمن قضية جزئية لكنها تكفى فى نقض السلب الكلى الذى أدعيتموه لأن نقيض القضية السالبة الكلية هو القضية الموجبة الجزئية كما هو مقرر فى علم المنطق علم المنطق الإنسانى . فهذا تناقض آخر منكم حيث تنكرون القصد والعلة الغائية والعلم الرياضى والسبب العاقل فى إنشاء العالم وتقرون بوجود كل ذلك فيكم كأنكم خارجون عن العالم الذى يجرى فيه كل شيء على نظام الصدفة والخبط.. فمن أين أتتكم هذه المزايا التى لا توجد فى العالم ؟ لا أقول كيف أتتكم فلعلكم تجيبون بمجيئها بطريق الصدفة والخبط . بل أقول كيف تديرونها وكيف تستخدمونها وتطبقونها على أموركم ومصالحكم، فهل ذلك أيضا بطريق الصدفة والخبط ؟ وهل صاحب رسالة « لماذا أنا ملحد ؟ » ألفها من قبيل الاشتغال بما لا يعنيه ولم يكن له فى تأليفه علم ولا شعور بناء

على عدم وجود العلم والشعور في العالم ؟ وكيف يجوز لمن يوجد في هـذا العالم الذي لا توجد فيـه علة غائية ولا يجرى فيه نظام غير نظام التخبط أن يقول : « لماذا أنا ملحد ؟ » فجواب هذا الاستفهام إذن : لأنك متخبط والسلام ! فإن لم تكن متخبطا فتورط في التناقض أو جاهل بما هو موجود في العالم . وكما أنه جاهل لماذا هو ملحد ، غافل حتى عن كون سؤاله هذا يتناقض ولا يأتلف بدعوى عدم وجود العلة الغائية في نظام العالم وعدم وجود مبدأ العلية والسببية في مبادئه فليس ببعيد عنه أن يجهل مايوجد في العالم ومالا يوجد .

فالحق أنه لا معنى لوجود العقل والعاقل والمعقول بين أجزاء العالم الذي يسود فيه نظام الخبط ولا يجرى فيه التعليل أو يلزم أن يكون أي عقل لا يدرك وجود العلة الغائية في نظام العالم عقلا مخالفا لعقل البشر الذي يبني كل أموره وكل تصرفاته على العلل الغائية .

وأما ثالثا .

فإن مثال زهر الطاولة ومجيء الدش مرة على الأقل في ٣٦ رمية مثال خادع بعيدكل البعد عما كنا بصدد درسه من نظام العالم الذي يحتمل في رأي الملحد الصغير أن يكون قد جاء بطريق الصدفة كما يجيء الدش ، لأن كون عدده الصدفي الأعظم ٣٦ وهو أقل عدد يذكر بهذا الصدد ، ناشيء من كون كل من زهري الطاولة ذاوجوه ستة فحصل من ضرب الستة في ستة ٣٦ وضعا ، فلو كان الزهر ذا ألف وجه أومائةألف أومائةألف مليون أومالا يحصيه العدد مثل ذرات العالم ثم ضرب هذا العدد الذي يضيق عنه أسماء العدد ، فيمثله من الزهر الآخر وكان المطلوب مصادفته واحدا منحاصل هذا الضرب ، فتصوروا حينئذ مبلغ كثرة العدد الأعظم الصدفي هنا وقلة احتمال مصادفة المطلوب الذي هو واحد حيال الاحتمالات الأخرى غير المطلوبة التي لا يحصيها عدد. فيحتمل احتمالا أغلب وأقرب إلى المتحقق أن لا يصادف العالم بين هذه الاحتمالات التي تكاد تكون

غير متناهية نظامه المطلوب الذى نفرضه النظام الحاضر ، إلى الأبد . أمثل ذلك بمثال تذكرة اليانصيب التى تملكها من بين التذاكر البالغة فى الكثرة إلى حد ليس له اسم فى أسماء المدد المتداولة فى ألسنة المحاسبين ولا فى مخيلاتهم . فهل يكون عندك أدنى أمل أو وثوق بإصابة نمرتك كلما تكرر السحب ولم ينقص فى كل سحب شىء من مجموع تلك النمر غير المحصورة، وإنما يعاد كل سحب ويُجرى على تمام المجموع الأول الأكبرلتجربة الإصابة لنمرتك فقط..وأنت متأكد من أن هذه الإصابة لن تحصل أبدا. هذا إذا كان ما عندك تذكرة واحدة تنتظر إصابة نمرتها فى كل سحب ، أما إذا كانت ألف تذكرة أومائة ألف تذكرة أو مائة ألف مليون على نمر مختلفة وسُحِب فى كل مرة عدد يساوى عدد التذاكر التى عندك ليصيب كل ما عندك من النمر فى دفعة واحدة واعتبرت الإصابة لبعضها ملغاة كلا إصابة ، فإما أن تكسب الكل أو تخسر الكل، فحينئذ تصبح إصابة هذا المطلوب المركب أصعب بأضعاف مضاعفة مما إذا كان المطلوب إصابة نمرةواحدة..والتركيب فى نظام العالم الحاضر أكثر وأدق مما فى كل مثال متصور فتكون إصابة المصادفة فيه للوضع المطلوب أصعب من الأصعب .

ولنا مثال آخر وهوأن عندنا بلايين من الحروف المطبعية تكفى لطبع أكبر كتاب فى الدنيا تبلغ مجلداته المئات والألوف ، والمطلوب طبعه فى مرة واحدة من غير تقسيمه إلى ملازم لكون الحروف كثيرة لا تحتاج إلى تكرار الجمع والفض فنُحدث فيها الهرج والمرج ونستمر فيهما لنصادف هيأة تشكل ذلك الكتاب بجميع أجزائه فى دفعة واحدة من دورات الهرج والمرج، وأنت تعرف أن مصادفة الهيأة المطلوبة تصعب وتبتعد على نسبة الزيادة فى ضخامة حجم الكتاب، فتصوَّرْ مبلغ الصعوبة والبعد إذن على تقدير أن يكون هذا الكتاب كتاب الكائنات . ومن هذا ترى صاحب الرسالة يعلق حصول مقال منتظم أو كتاب منتظم من غير ترتيب حروفه بمجرد حركاتها الفوضوية ، على الدورات اللانهائية حيث يقول :

« فلا شك أنه فى دورة من هذه الدورات اللانهائية يخرج هذا المقال الذى تلوته الآن كما أنه فى دورة أخرى من دورات اللانهائية لا بد أن يخرج كتاب « أصل الأنواع » وكذا « القرآن » ». وعالمنا لا يخرج عن كونه كتابا من هذه الكتب »

وقد قلنا نحن إن خروج مقال أو كتاب منتظمين لاسيما كتاب من أكبر الكتب يكاد يكون محالا ، إلا أن صاحب الرسالة يريد أن يكون له حق الاعتذار عن عدم خروج الكتاب المطلوب فى أى دورة من دورات الحركات الفوضوية فيقول لكن الدورات اللانهائيه لم تنته بعد فإن لم يخرج حتى الآن فسيخرجه فى دورة أخرى . فللكتاب أن لا يخرج أبدا وللدورات اللانهائية أن لا تنتهى أبدا ولصاحب الرسالة أن يكرر اعتذاره الذى جعله مضمون القبول ، إلى مالا نهاية له ومعنى هذا الاعتذار تعليق خروج الكتاب على نهاية اللانهاية أعنى على المحال .

ولننته من نقد الرسالة المسماة « لماذا أنا ملحد » ولنترك لها الأوهام والأضاليل التى تنتهى الدنيا وهى لا تنتهى كما قال الشاعر التركى المشهور ضيا باشا فى مقدمة «الخرابات»:

سرماية شاعران توكه نمز دنيا توكه نير يالان توكه نمز[1]

نعود إلى الكلام على أقوال « بوخنر » فى الفصل السابع من كتابه :

أما الاستناد فى دعوى تولد النظام والكمال فى العالم من المصادفات والمصادمات الفوضوية ، إلى طول الزمان الذى حصلت فيه هذه النتيجة البعيدة المنال ـ وهو ثالث متمسكات « بوخنر » ومن حذا حذوه من الملاحدة فى فكرة الاستغناء عن الخالق القادر ـ فالجواب عليه أن الفوضى إذا كانت تنافى النظام والكمال كما أثبتناه عند الجواب على متمسكهم الثانى إثباتا بينا ، فاستمرارها فى الأزمنة الطويلة يكون أشد منافاة لهما إذ يزداد الفساد والتشوش الحاصلان من الفوضى كلما طال الزمان وطالت معه الفوضى

[١] ترجمته : لا ينفد رأس مال الشعراء لأن الدنيا تنفد ولا ينفد الكذب .

بله أن تتحول إلى النظام والكمال بسبب تمادى الفوضى ، وهذا من أجلى البديهيات. فليس من المعقول فى شىء أن يتفرس الملاحدة عدم وجود الله رب العالمين من وقوع التكملات العالمية فى أطول زمان ويحكموا بحصول هذا التكمل بنفسه من غير مكمل، قائلين : لو كان الله موجودا لما احتاج فى خلق الكائنات العالية فى الأرض مثل النبات والحيوان والإنسان إلى مُضىّ زمان طويل من تبرد كرتنا وحصول تطورات وتقلبات فيها. لكن مراعاة التدريج فى الخلق لايلزم أن تكون ناشئة من حاجة الله إلى التدريج وإنما من حكمة يعلمها الله ولانعلمها نحن وقد نعرف منها بعض الشىء. فهل يلزم مطلقا على تقدير وجود الله الخالق أن يفعل فى لحظة عين ما نراه من التكملات الحاصلة فى أطول زمان ؟ وهل الإله القادر على خلق الكمال العالى فى أسرع وقت ، غير قادر على خلقه فى أطوله ؟ أم إننا تولّينا إرشاد الإله الخالق إلى الطريقة التى يجب عليه أن يسلكها فى خلق مايخلقه ؟ فالعدول عن حمل طول الزمان على إرادة الله كذلك[1] إلى تفسيره بكون الانتظام والتكمل فى الكائنات حاصلين بنفسهما من غير وجود ناظم يديرها ومكمل يدبرها ، وإنما بإقامة استمرار المصادفات. والمصادمات الفوضوية مقام الناظم المدبر المكمل ؛ مالايقبله عاقل ويأباه مبدأ العلية الذى بينا قريبا عند انتقاد الرسالة الإلحادية أن إلغاءه محال مستلزم للرجحان من غير مرجح وهو متضمن للتناقض .

فحصول النظام من غير ناظم محال ولا ينقلب المحال ممكنا مهما طال الزمان كما لا ينقلب الإله القادر عاجزا إذا أراد أن يخلق فى أطول الزمان مايقدر على خلقه فى أسرع وقت ، ولا يجوز إقامة الصدفة مقام السبب الناظم لأنها عبارة عن حالة عدم السبب ولا يعتبر عدم السبب سببا كما لا يجوز إقامة الفوضى التى هى ضد النظام مقام سبب الانتظام كإقامة المانع مقام المقتضى . ويأبى القول بالصدفة أو الفوضى قولهم بالقوانين

---

[١] على أن الزمان الممدود بملايين السنين غير طويل بالنسبة إلى الله فإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون وإنما طوله بالنسبة إلى الإنسان المخلوق من عجل .

الطبيعية أيضا إذ يكون معنى القانون على تفسيرهم لكيفية تكمل العالم عدم القانون أواعتبار الفوضى الدائمة، قانونا ضد الفوضى . فهذا التفسير والتوضيح لصورة تكمل العالم وا كتسابه النظام الحاضر، من إمامهم القديم المشهور « بوخنر » ومن تلميذه الجديد الخامل إسماعيل أدهم يدل دلالة صريحة على تراجعهم من القول بالقوانين الطبيعية وعلى انه لا معنى لذلك القول غير فراغه من المعنى . وإنى ألفت دقة القارئ إلى هـذا المقام فإنه يُرِى التصميم الهندسى لأساس الإلحاد، وتحليلَه وتبيين أنه أساس مبنى على شفا جرف هار : من لباب هذا الكتاب .

ثم إنى على يقين من أن القارئ بعد اطلاعه على أقوال الملاحدة التى ذكرناها يتعجب ويسأل نفسه عن السبب الذى ألجأهم إلى هذه السخافات الصادمة للبديهيات ثم يتذكر أن السبب دليل العلة الغائيــة المنتصبُ أمامهم مثبتا لوجود الله الخالق للكائنات على نظام تام يدهش العقول ويُكلّ الأبصار فيستبين فى نظره أنه دليل قيم مفحم للملاحدة بشدة وطأته التى لاقبل لهم بها ، فهم على الرغم من تجلدهم وتمردهم يرزحــون تحت ثقلها الساحقة ويلجأون إلى سخافات تضحك الجمادات . وقد كان الأستاذ فريد وجدى قال لصاحب الرسالة الإلحادية : « لم هذا التحكم ؟ ألأجل القول بأن أصل الوجود قوى متخبطة لاضابط لها ؟ وأى فائدة للإلحاد من هـذا الافتراض وقد أساغ الملحدون وجود نواميس محكمة ملازمة للقوى العالمية من أزل الآزال » .

ونحن نقول وهل ساغ عند الأستاذ ما أساغوه من وجود نواميس محكمة من غير وجود واضعها الحكيم العليم فيشير به على صاحب الرسالة ؟ كيف ولم يسُغ لهم أنفسهم ذلك حتى تركوا افتراضه وراجعوا افتراضا غيره مبنيا على المصادفة وإن كان كل من الافتراض الذى تركوه والذى راجعوه أسخف من الآخر . وكيف يستكثر الأستاذ هذه السخافات من المنكرين لدلالة نظام العالم على وجود ناظمه العظيم، ألا يعلم أن سخافتهم حيال دليل نظام العالم الذى أضاع عنهم صوابهم بدلالته الباهرة وضربته القاهرة بلغ

مبلغ ادعائهم أن العين ليست إداة مُعَدَّة للرؤية والأذن للسماع وإنما رأت العين وسمعت الأذن وشم الأنف مصادفة؟ وكذا سائر الحواس والأجهزة العضوية لذوى الحياة وليس الدماغ أداة للتفكير والإدراك ولا وراءه نفس مدركة وإنما المفكر هذه المضغة المركبة من اللحم والدم وتفكيرها مصادفة كرؤية العين وشم الأنف وتنفس الرئة. ومقصودهم من هـذه الإدعاآت المخالفة للبداهة نفى القصد والإرادة والخطة فى صنع تلك الأعضاء لئلا تدل على أنها آثار صانع قـدير خبير صنعها وولاها وظائف موجهة نحو غايات مقصودة. وهؤلاء المنكرون للقصد والخطة فى إنشاء أعضائهم يلزمهم أيضا أن ينكروا وجود قصـد لهم أنفسهم فى أفعالهم ووجود سعى منهم وراء أية غاية ووجود خطة منتظمة للوصول إليها . مثلا أن لا يكون توجيه أنظارهم إلى أى شىء حتى استعمانهم بالنظارة قصـدا منهم لرؤية ذلك الشىء والتثبت فيها وأن لا يكون أكلهم لدفع أذى الجوع وشربهم لدفع الظمأ، إذ لاقصد فى الـكائنات على مذهبهم أو ليسوا هم أنفسهم من الـكائنات؟ فيكون كل أعمالهم صادرة منهم على وجه المصادفة والخبط مثل ما كان الحال فى غيرهم من أجزاء العالم ومن أعضائهم وجوارحهم [١]

ونراهم كثيرا مايفرون من سخافات المصـادفة إلى تعبير القوانين الطبيعية والسوق الطبيعى والانتخاب الطبيعى والتكمل الطبيعى وقوانينها ثم يرون أن الاعتراف بالقانون اعتراف بالنظام المتضمن للعلل الغائية التى يسعون جهد طاقتهم فى إنـكارها فيرجعون عن طريق فرارهم ويقولون إن لفظ القانون مجاز واستعارة كما سبق ذكره وتفصيله .

وبعضهم لماسئم من الفرار والتراجع بين المصادفة ومايناقيها من القانون وأشباهه ثم تأويل ذلك بالمجاز والاستعارة عزم على نبذ الحياء بالمرة فادعى أن القانون الطبيعى وما يماثله من السوق والانتخاب والاصطفاء والتكمل على حقيقته وأن للمادة إحساسا وشعور

---

[١] وهذا غير مذهب الإيجاب الطبيعى الميكانيكى الذى ينفى فيه الماديون أيضا القصد والاختيار للإنسان .

وهى تحوز هـذه المزايا بالقوة وتُخرجها كلما اكتملت إلى الفعل . قال « شوبنهاور » « كما أن المادة تسقط فهى تفكر أيضاً ».

وادعى «هكل »[1] مؤسس مذهب الوحدية « مونيزم » ومعدّل مذهب الماديين القائلين بحصول النظام فى العالم بغير ناظم سوى المصادفة والفوضى لما رأى حراجة موقفهم ؛ وجودَ جميع القوى اللازمة لحصول الموجودات بجميع أشكالها فى الطبيعة قائلا : « ان فى كل جزء فرد من المادة وفى كل ذرة مبادئ الروح الجبارة مثل الحس والميل والشعور » .

وكان مبنع المشكلات قبل مادية « هكل » قبول مادة منفعلة غير قادرة بنفسها للتكمل فحاول الرجل حل معميات المنشأ والقوة والحركة والحس وجميع الكمالات الناجمة فى طبقات الموجودات العالية بادعاء وجود جميع هذه الخواص فى المادة، حتى ان منبع الإرادة عنده هو الجاذبة والدافعة الموجودتان فى الأجزاء الفردة . فكأنه أجاب بهذا الإدعاء عن الأسئلة التى لا يزال الماديون منهوكى العواتق بثقلها : من أين جاءت الحركة المادةَ العاطلة ومن أين جاءها الإحساس والإدراك ؟.

لكن هذا الادعاء معاكس للتجربة التى يباهى الماديون وفيهم «هكل» باستنادهم إليها . فنفَى الإدراك والإرادة كسائر الماديين فى المحل الذى تجدهما التجربة فيه وهو جملة الأعضاء ثم اثبتهما فى أجزاء تلك الأعضاء الفردة التى لم يجرب وجودهما فيها أو بالأحرى يتمكن أن يجرب . فمعنى نظريته أن اقتدارنا أقل من اقتدار الأجزاء الفردة التى نتركب منها ونحن تحت سلطة إرادة الأجزاء وإدارتها بدلا من إدارتها تحت إرادة مشعور بها عائدة إلى الهيأة المجموعة ، فليست فى الإنسان حرية وإرادة غير مانتوهم منه فيه كما أن الأمر كذلك عند الماديين إلا أنهم ينكرونها بتاتا ، فى حين أن « هكل » يسلبهما من الإنسان وردهما إلى الأجزاء الفردة . وأنت تعلم أنه لا يوجد دليل على

[١] بالكاف العربية أما « هكل » بالكاف الفارسية القريبة من الجيم فهو اسم لفيلسوف آخر سبق اسمه فى هذا الكتاب فى أول الفصل الأول من الباب الأول .

وجودها فى الأجزاء الفردة غير وجودها فى جملة الأعضاء المتركبة منها الذى ينكر « هكل » وإخوانه الماديون وجودها فيها . لكن هذا الاستدلال غير صحيح وإنما يصح عكسه أعنى لو كانتا موجودتين فى الأجزاء واستُدل به على وجودهما فى الجملة المركبة منها لصح الاستدلال إذ يلزم أن يوجد فى الكل مايوجد فى الأجزاء ولا يلزم أن يوجد فى الأجزاء مايوجد فى الكل لجواز أن يكون من خواص اجتماع الأجزاء . وهذا أبلغ شاهد على مبلغ صداقة الملاحدة لأصولهم التجريبية ، فانظر كيف يقيمون الفروض مقام التجربة بل كيف يدوسون التجربة فى سبيل التمسك بالفروض ؟ وكان الروحيون يعيبون على الماديين قولهم بأن الإدراك فعل الدماغ لا فعل الروح ، فجاء « هكل » وادعى لكل جزء من أجزاء المادة الاستعداد للإدراك أعنى أنه وسّع دائرة الفروض التى لا مقياس لها إلى أقصى حد ، فهو أشبه فى فعله هذا بمن تمنى وأخذ يبنى قصرا له فى مخيلته فلما رأى عدم كفاية الثمن الذى فرضه لبنائه راجع صديقاله ، فأشار إليه بأن يضاعف الكمية الأولى المفروضة ففعل وحل مشكلته !.

وقد انتقد الفيلسوف « أوليورلوج » على « هكل » جهله بالقاعدة البسيطة القائلة بأن القوى الداخلية المتخالفة المتساوية كالجاذبة والدافعة أو الفعل ورد الفعل المتساويين الموجودين فى داخل المادة وأجزائها لا تكون محركة فى مجموع جسم مركب من تلك الأجزاء لتعارضها وتساقطها. وقال أيضا : «إن هكل يفعل فى إيضاح الحياة والإرادة والشعور التى لم تُعرف حقيقتها إلى الآن فعلا واحدا هو أن يفرض حيازة المادة لتلك الصفات .. لكن هذا الفرض ليس بعلم ولا بنمط فكرة عن الأمور المذكورة وإنما هو عبارة عن قبول وجود أشياء غير قابلة الوصول إليها ثم نفيها إلى الأجزاء الفردة اتكالا على عدم إمكان تدقيقات أعمق من ذلك » .

وقال «بوخنر» «إن انكشاف العقل وتكمله كان أصعب أعمال القوى الطبيعية

وآخر انتصاراتها ونتيجة ترقياتها من مرتبة إلى مرتبة في أعصار غير ممدودة حتى بلغت مرتبة البشرية » .

لكن القائلين بهذه الأقوال الناقض بعضها بعضا لم يفكروا فيما ورد عليهم من أنه إذا كان في الطبيعة عقل وشعور يكفلان للعالم نظامه كما ادعوه في آخر أقوالهم فلماذا نفوا أولا نظام العالم على خلاف المشهود ولماذا نفوا العلة الغائية في الكائنات وادعوا في سبيل نفيها مالا يدعيه العاقل مثل عدم كون العين أداة ممدة للرؤية والأذن للسمع[1] ولماذا رأوا في وجود العلل الغائية أكبر مانع لصحة مذهبهم مع إمكان ربطها إلى عقل الطبيعة وشعورها إن كان لها ذلك ؟ ألم تكن دعاوى السوق الطبيعي والاصطفاء الطبيعي والأفعال الطبيعية والقوانين الطبيعية ووصف كل منها بصفة « الطبيعي » ثم حمل موصوفاتها على التجوز والاستعارة في التعبير ثم القول بالمصادفة والخبط كل ذلك، لإنكار القصد والإرادة هناك الدالة على العقل والشعور ؟ فهذه المساعي وتلك الدعاوى السابقة ترينا أن آخر دعواهم القائلة بوجود العقل والشعور للمادة — ولا أقول للطبيعة إذ لا وجود لها فضلا عن وجود عقلها — دعوى لم تصدر عن تبين واعتقاد صدق[2] كما أن آخر دعواهم ترينا وكل الناس أن إنكارهم أولا للنظام المقصود وادعاءهم

[١] قال « وولتر » ان القول بعدم كون العين مصنوعة للرؤية والأذن للسمع ولا المعدة لهضم الأطعمة أكبر فضالة وأقبح جنة . » .

[٢] قال « الفرد بينه » في كتابه « الروح والجسم » أنا أعلم يقينا أن من كان ماديا لم يعن بتحليل ما يسمى الشعور فلو عنى به لرآى عدم إمكان تعليق حادثة من حادثات الشعور بذرة مادة على أي صورة كان » .

وقال الشاعر « سولي برودم » في خطاباته التي كتبها جوابا على مقالة « شارل ريشه » مدرس علم وظائف الأعضاء بالجامعة الفرنسية : « إن الكائنات ترى لنا بالنظر إلى المعلومات البشرية الحاضرة منقسمة إلى قسمين لا يمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر ومع هذا فهما مرتبطان بروابط لا تعد ولا تحصى : مادي وروحي » .

وقال أيضا : « ان الشعور مهما كان قليلا فلا شبهة في أن المادة ليست هي التي تقدر عليه ، فهي عديمة الشعور في ذاتها وهو أي عدم الشعور صفتها الأساسية » .

السوق الطبيعى غير المقصود والانتخاب الطبيعى والميول الطبيعية والقوانين الطبيعية أعنى غير المقصودة ثم قولهم بالمصادفة المحضة كل ذلك لم يكن عن تبين واعتقاد صدق منهم بل لجس نبض الانخداع من الناس ، فكل هذه الإقدامات والإحجامات المتضاربة مع بعضها زيادةً على خروج كل منها فى ذاته عن حدود العقل ، تنم على مافى موقف الملاحدة من الضيق والحرج تحت قوة دليل نظام العالم وثقل وطأته عليهم .

والمدعون وجود العقل والشعور فى الطبيعة أو المادة ادعوه على تخوُّف فقالوا إنها تحوز هذه المزايا بالقوة وتخرجها كلما اكتملت إلى الفعل . وقال « بوخنر » إن انكشاف العقل أصعب أعمال القوى الطبيعية الخ » فمقتضى كلامهم أنه لا وجود للعقل فى الطبيعة أو المادة فعلا قبل مرتبته البشرية إذ معنى كونها عاقلة بالقوة أنها سوف يكون لها عقل عند بلوغها المرتبة البشرية ، فإذا لم يكن لها عقل قبل تلك المرتبة فبماذا تسعى لأن تكون بشرا عاقلا فهل لها عقل مدرك لمصلحتها قبل أن يكون لها عقل ؟ والذى يقضي به المنطق أن الطبيعة أو المادة التى لا عقل لها قبل أن تبلغ مرتبة البشرية لا تستطيع مهما سمت جهد طاقتها إلا أن ينشئ من نفسها بشرا حظه من العقل كحظ « بوخنر » وأضرابه [1] فلو قالوا إن البشر العاقل نشّأ الطبيعة أو المادة غير العاقلة بشرا عاقلا لكان أقل سخافة مما قالوه من أن الطبيعة أو المادة غير العاقلة نشّأت بشرا عاقلا وهذا على الرغم من أن البشر المتأخر فى الوجود لا يمكنه أن ينشّئ الطبيعة أو المادة المتقدمة عليه .

---

[١] ولو كان العقل فى الإنسان عطية الطبيعة أو المادة ولم يكن من فضل الله الذى يؤتيه من يشاء كثيرا ويؤتى من يشاء قليلا ويضل من يشاء ويهدى من يشاء ، لكان فى كل إنسان على نسبة واحدة. وليس الأمر كذلك حتى إن ماقالوه من أن العقل الصحيح يوجد فى البدن الصحيح غير صحيح وفى قوله تعالى (وفى الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الأكل إن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون) آياتٌ لقوم يعقلون .

وأنت إذا رأيت وتبينت المشكلات التي يتضور الملاحدة في غمرتهـا ولا يجدون منجى منها أينما ذهبوا وأى باب طرقوا ورأيت أيضا أنهم لو وافتهم هداية الله فاعترفوا بوجود الله لزالت عنهم كل مشكلة... إذا رأيت وتبينت هذه الحقيقة علمت سقوط قول شاعر الإلحاد جميل الزهاوى البغدادى :

لما جهلت من الطبيعة أمرها وأقمت نفسك فى مقام معلِّل
أثبتَّ ربا تبتغى حلا به للمشكلات فكان أكبرَ مشكل

إذلا إشكال فى الاعتراف بوجود الله ـ الذى لا حل لمشكلات الكائنات سوى الاعتراف به ـ غيرُ عجزنا عن معرفة ذاته وغير أن الإنسان عدو لما جهل أجل معرفة ذات الله أكبر مشكل كما أن معرفة وجوده أكبر حل والله أكبر إشكالا وحلا . وكذلك كان ينبغى لمن وجوده حل طلسمات الكائنات أن لا تصل معرفة البشر إلى ذاته ، وهل يروم شاعر الإلحاد بعقله القصير أن يعرف ذات الله الذى وسع كرسيه السماوات والأرض ؟ وهو غير مكلف بمعرفتها وهو لم يعرف بعدُ وجوده على الرغم من أنه أظهر من ظاهر .

وإشكال ثان فى الاعتراف بوجود الله هو كون المعترف يدخل نفسه فى مشقة الامتثال بأوامر الدين والابتعاد عن محارمه ، ولعل هذا هو مراد الشاعر الفيلسوف مما كبر عليه وأشكل .

اعتراضان على دليل العلة الغائية

بقى أن عالمين كبيرين من علماء الغرب مؤمنين بالله اعترضا على دليل العلة الغائية المسمى عند المتكلمين بدليل نظام العالم ، أحدهما «كانت» الذى اعترض على جميع الأدلة العقلية النظرية لإثبات وجود الله، والآخر «نيوتن». قال الأستاذ العقاد فى كتابه «الله» (ص ١٩٩) .

أما رأى الفيلسوف نيوتن . فهو أننا لا نصف العالم بالإحكام والإتقان لنستدل بإحكامه وإتقانه على وجود صانعه وهو الله . فإن هذا الدليل ينطوى على تناقض فى رأى الفيلسوف . لأن العالم المحكم المتقن يستغنى بقوانينه ونواميسه عن العناية الإلهية بعد خلقه ... والإيمان بالله قائم على الإيمان بالعناية التى تحيط الخلق فى كل حين . فوجود النقص فى العالم لاينفى وجود الصانع الحكيم . بل وجود هذا الصانع الحكيم يقتضى أن يكون العالم مخلوقا لا يبلغ الكمال كله ويفتقر إلى موجده على الدوام .

« ويسخر ليبنتز بعالم نيوتن لأن ليبنتز يرى كما تقدم « أن ليس فى الأمكان أبدع مما كان » ... ويقول إن عالم نيوتن كالساعة التى تحتاج إلى إدارة اللوالب وإصلاحها من حين إلى حين . وجلت صنعة الله عن مثل هذا الصنع » .

ثم قال الأستاذ وخير ما يستفاد من هـذه المقابلة بين العقلين الكبيرين أن المسألة أكبر من أن يحاط بها فى تفكير واحد وأنها قابلة للرأيين بعد التدبر والإنعام .

« فمذهب ليبنتز لاينفى أن العالم ناقص كما تكون جميع «الممكنات» فكون العالم «أحسن عالم ممكن» لايخرجه من عداد الممكنات التى لا تبلغ فى الكمال مبلغ واجب الوجود .

« وكون العالم محكما متقنا على أى معنى من معانى الإحكام والاتقان لا يسوّغ الاعتراض من جانب نيوتن بل يحتاج إلى تكملة من رأى الفلاسفة الآخرين الذين

يقولون إن الخلق عمل مستمر وليس بعمل منقطع فى وقت ينتهى إليه. فلايزال الوجود قائما بقدرة الله لأنه لايستقل بكيانه أبدا ولاينحصر كيانه فى وقت من الأوقات» .

وأنا أقول أول كلام الأستاذ يميل إلى أنه يرجح الجمع بين رأيى نيوتن وليبنتز فى هذه المسألة التى كانت أكبر من أن يحاط بها فى تفكير واحد وكانت قابلة للرأيين .. وآخره ينحاز إلى جانب ليبنتز ويدافع عن رأيه مجيبا عن اعتراض نيوتن عليه، فيحكم بكمال العالم فى الإحكام والإتقان وأنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان. وقد صدر الجواب على وجهين، الأول أن مراد ليبنتز من أكملية العالم ليس بدرجة أنه يبلغ مرتبة الألوهية التى هى وجوب الوجود . فما كان الله الذى خلق العالم على أكمل طراز ، خالقَ إله مثله ..

إلا أن فى انطباق هذا الجواب على اعتراض نيوتن نظرا ظاهرا إذ يستبعد أن يكون مراده من اعتراضه على أكملية العالم بلوغه مرتبة الألوهية ، بل يكفيه أن لا يوجد فى العالم أى نقص يحتاج معه إلى وجود الخالق ، فيكون عالم نيوتن كصرح لم يترك بانيه أىّ نقص فيه إلا أتمه فيمكن فرضه فى هذه الحالة مستغنيا عن البانى بحيث يُتصور له أن يموت ويبقى الصرح على كماله .

والجواب المنطبق عليه أن يقال إن خالق العالم لا يقاس على بانى الصرح من بنى آدم الذى لايعد خالقَ مابناه وعلةَ وجوده التامة التى يتوقف وجود المعلول على وجودها وبقاؤه موجودا على بقائها والصرح الذى بناه الإنسان يعتمد على الله فى خلق جميع مايلزم للبناء وخلقِ البانى نفسه وأفعالهُ التى استخدمها عند البناء أوبالأصح حصته فيها ثم فى إبقاء المبنى أقلُّ من القليل واعتماد الأكثر من الكثير على الله الذى يمسك السماوات والأرض أن تزولا .. فلا ينهدم الصرح بموت البانى ويبقى مدة بقائه مستندا إلى إرادة الله المؤثرة فى إنشائه وفى إبقائه. ولهذا رأى القارئ فيما سبق بين أدلة ديكارت على وجود الله ـ وكان يفضله على دليل الخلق ـ قولَه : « إن حفظ الجوهر وإبقاءه عين خلقه فإذا

أردت أن أعرف من خلقنى فأقولُ من خلقنى سابقا هو الذى يبقينى حالا ... الخ .

هـذا هو الجواب الموافق لدفع اعتراض نيوتن . وعلى مذهب ليبنتز اعتراض آخر لكون القول فى العالم بأنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان يؤدى إلى القول بأن الله تعالى ليس بفاعل مختار وبأن العالم قديم . كما حقق فى محله ، ولم يتعرض الأستاذ لهذا الاعتراض .

وقال الأستاذ العقاد فى (ص٢٢٣) من كتابه المذكور : « ويبدو لنا أن الاعتراض الذى يقام له وزن بين جميع الاعتراضات المتجهة إلى هـذا البرهان (يريد برهان العلة الغائية) هو الاعتراض بوجود الشر والألم فى الحياة فكيف يقال إن القصد ظاهر فى هذا العالم ثم يجتمع القصد مع وجود الشر والنقص والظلم فيه ؟ هل يقال ان الشر مقصود ، وهل يقال إن الظلم يليق بحكمة الحكيم ؟ » .

ثم أجاب الأستاذ بالمقارنة بين هذا العالم وبين العالم الذى يتخيله أولئك المعترضون.

ونحن نقول الأولى عدم إدخال مسألة وجود الشر فى العالم اعتراضا على دليل العلة الغائية لأن هذا الدليل يقوم بإثبات وجود القصد والإرادة فى العالم، أو بالأصح بإثبات وجود ما يفهم منه القصد والإرادة فيه ، سواء كان ذلك من جنس الخير أو من جنس الشر ولا مانع فى الإسلام من أن يكون الله مريدا للخير والشر كما هو مذهب أهل السنة الذين يُدخلون كل مايوجد فى العالم من خير أو شر تحت إرادة الله ويقولون مع الحديث النبوى المشهور «ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن» ثم يفرقون بين إرادة الله ورضاه.. وإنما الذين يخرجون الشر عن متعلق إردة الله هم المعتزلة . والنضال بينهم وبين أهل السنة مفصل فى علم الكلام مع غلبة أهل السنة عليهم .. وهناك مسألة وجوب ماهو الأصلح فى حق الناس على الله المختلَف فيها أيضا بين الفريقين والتى يكون جمع ماذكره الأستاذ العقاد من مسألة وجود الشر فى العالم معها فى صف واحد أولى من إدخالها بين أبحاث دليل العلة الغائية .

وإنما الاعتراض المقول على هذا الدليل يتصور بإيراد أمثلة مما فى العالم لا يفهم فيها القصد الدال على العلة الغائية . وقد سبق بحثها منا مع ما يسقطها من حيز الاعتداد فى محل الشهادة التى يسمع فيه الإثبات لا النفى .

والفيلسوف كانت قرر دليل نظام العالم المسمى فى عرف العلماء الغربيين بدليل العلة الغائية هكذا : إنا نرى فى العالم آياتٍ وعلاماتِ ترتيب وانتظام وهذا الانتظام ممكن غير ناشئ من طبيعة الأشياء فيلزم وجود علة أو علل حكيمة توجد هذا النظام ، وبالنظر إلى مناسبات متقابلة بين أجزاء العالم يلزم أن تكون هذه العلة واحدة . ثم اعترض عليه ـ كما اعترض على أدلة وجود الله السائرة ـ أولا بأن هذا الدليل إنما يثبت إمكان صورة العالم لا إمكان مادته فيدل على وجود صانع للعالم لا على وجود خالق له.

والجواب أن الصورة لا تنفك عن المادة ولا توجد إلا معها فيلزم أن تكون علة إحداها علة للأخرى أيضا . ولقد فهم أبو العلاء المعرى هذه النكتة فقال :

عجبى للطبيب يلحد فى الخالق من بعد درسه التشريحا

مستدلا بنظام أعضاء ذوى الأرواح على خالقها منتظمةً .

واعترض « كانت » أيضا بأن نظام العالم يدل على وجود ناظم حكيم بقدر ما فى نظامه من الحكمة لا على وجود ناظم حكيم مطلق وبعبارة أوضح يدل على وجود ناظم حكيم بقدر أنه يكون ناظمَ العالم لا لحد أن يكون هو الله.

وفيه أن من يجمع بيده نظام الكائنات جمعا وفردا وأجزاءً فردة من أجنحة بموضّها إلى منظومات شموسها ويصل حاضر هذا النظام العام بغابره البعيد مهيمنا عليه، إن لم يكن حكيما مطلقا فمن ذا يكون ؟

وقد يعترض على هذا الجواب بأنه لا شك فى قدرة الله على تنظيم العالم بأحسن من نظامه ولسنا ممن يقول : « ليس فى الإمكان أبدع مما كان » كما هو مذهب الفيلسوف ليبنتز وإن نسب هذا القول إلى الإمام الغزالى أيضا لعدم التئامه بكون الله تعالى فاعلا

مختارا[1] وبنصوص القرآن القائلة (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة) و (ولو شاء ربك ما فعلوه) و (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها) فلا يدل نظام العالم مهما كان بديعا على كون ناظمه هو الله الذى يقدر على أبدع منه . ومما يؤيد هـذا الاعتراض أن علماءنا المتكلمين يستدلون بنظام العالم على صفات الله بعد أن استدلوا على وجوده بدليل التكوين المار ذكره قبل دليل نظام العالم المسمى عند علماء الغرب بدليل العلة الغائية .

ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض بأنه لا ينفع فى إحداث احتمال أن يكون ناظم العالم غير الله إذ لا يلزم من كون الله قادراً على أفضل مما فى العالم من النظام كونُ غير الله قادراً على القدر الموجود من نظام العالم. فمع أن فى الإمكان أبدع مما كان بالنسبة إلى قدرة الله تعالى فهذا النظام الحاضر للعالم ليس بأقل من أن يستلزم كون ناظمه هو الله، فلا غبار فى دلالة نظام العالم على وجود الله .

ثم إن لى فى إثبات هـذه المسألة وجهاً آخر فأقول بناءا عليه إن دليل كيان العالم ودليل نظامه متساويان فى الدلالة على وجود الله وكما أن دليل الكيان يستند إلى حدوث العالم أو إمكانه فدليل نظامه الذى هو أيضاً من الحادثات والممكنات كما اعترف به « كانت » يدل على وجود الله من طريق الحدوث أو الإمكان سواءً بسواء فيثبت من حدوث كيان العالم وحدوث نظامه أو إمكانِهما لاسيما إمكانهما احتياجُهما إلى علة واجبة الوجود قطعاً لتسلسل الممكنات كما مرّ تفصيله عنـد تقرير الدليل الأول . فإذا ثبت احتياج نظام العالم إلى ناظم واجب الوجود تعين أن يكون هـذا الناظم هو الله لأن واجب الوجود لا يكون غير الله .

بل أقول دلالة نظام العالم على وجود الواجب تعالى أوضح وأظهر من دلالة كيانه

---

[١] لأن أصحاب ذلك القول عللوه بأن ليس للجواد بخل ولا فى القدرة نقصان .

عليه من حيث ان الإمكان والحدوث أوضح وأظهر فى النظام منهما فى الكيان، فيحتمل أن يجادلنا الخصم المادى فى إمكان وحدوث كيان العالم بدعوى أزلية مادته وإن كانت دعوى باطلة، ولا يحتمل أن يجادلنا فى إمكان وحدوث نظام العالم بادعاء أزليته[1] وكيف يدعى الأزلية للنظام وهو عنده حاصل بالمصادفة وحادث من مصادمة المادة للمادة كما سبق نقله عن « بوخنر » وغيره. وليس النظام أيضا بضرورى المادة ولا للطبيعة التى لا وجود لها غير الاسم كما سبق بيان ذلك أيضاً لأن ما يحصل بالمصادفة لا يكون ضروريا ويمكن خلافه كما يمكن هو بعينه. وكذا الحال عند « كانت » أيضا الذى يجيز للعالم نظاما غير نظامه إن لم يقل بالمصادفة كما قال الملاحدة .. فهذا النظام الممكن هو وخلافُه يحتاج إلى علة ترجحه على خلافه كاحتياج جميع الممكنات لئلا يلزم الرجحان من غير مرجح، ويجب أن تكون علته واجبةَ الوجود إذ لو كانت ممكنة الوجود لاحتاجت هى أيضا إلى علة ولزم التسلسل. وقد أقنعنا القارئ بعون الله تعالى ببطلان تسلسل العلل فى غضون تقرير الدليل الأول لوجود الله.

فبعد أن ثبت بهذه الطريقة أن يكون ناظم العالم واجب الوجود يثبت أيضاً كونه مطلقا لا يدانيه أحد فى الحكمة والقدرة لأن وجوب الوجود معدن كل كمال، ويكفى وجوب الوجود الذى هو غاية الكمال فى تعيين كون ناظم العالم هذا هو الله الذى ننشد إثباته ويندفع اعتراض « كانت » لأن المقصود الأقصى من التوصل بدليل نظام العالم إلى وجود الحكيم المطلق الذى يطالبنا « كانت » بإثباته هو إثبات هذا الواجب. هكذا ينبغى أن يتبين هذا المقام.

---

[١] لا يعترض علينا بأن نظام العالم عبارة عن صورة العالم والصورة لا تنفك عن المادة فإذا أمكنتهم مجادلتنا فى إمكان وحدوث مادة العالم بادعاء أزليتها تمكنهم أيضا مجادلتنا فى إمكان وحدوث نظام العالم الذى هو عبارة عن صورة العالم غير المنفكة عن مادته فيتسنى لهم ادعاء أزلية النظام أيضا، لأنا نقول الذى لا ينفك عن المادة هو الصورة مطلقا لا الصورة المنتظمة المتقنة وكلامنا فى هذه الأخيرة التى حصلت للعالم تدريجا، فلا شك فى حدوثها بعد أن لم تكن.

أما اعتراض « كانت » على دليـل نظام العالم الذى يسمى أيضا بدليل الحـكمة ، ببعض ماينطوى عليه العالم ولا تعرف حكمته ، فـكون منشأ الإشكال جهلنا بالحـكمة المندرجة فيه أقرب إلى الحقيقة من خلوه عن الحـكمة ، فنحن لا نعرف حكمة كل شىء فى العالم ونعترف بعجزنا والفيلسوف « كانت » أيضا لا يعرف ولـكنه يزعم أنه كان يعرفها لو كانت موجودة وهو نوع من أنواع الجهل المركب الذى وقع فيه ملاحدة الماديين فاجتهدوا فى نقض دليـل نظام العالم بمثل ما أتى به « كانت » من النقض ، ومن المؤسف أن ينزل منزلتهم فى الجهل والتعنت[١] وهؤلاء الفلاسفة الغربيون نرى كبيرهم فى بعض الأحيان يتكلم كلة الصبيان الأصاغر .

كما اعترض « اسپينوزا » على مذهب العلة الغائية بأن فيه خطأين أولهما أنه يحوّل المؤخرَ حقّ المقدم فيجعله علة المقدم مثل أن تجعل الرؤية علة غائية للعين وهى فى الحقيقة معلولة لها . وثانيهما أنه يقلب نظام الـكمال رأساً على عقب إذ العلة أكمل من معلولها لـكونها أقرب إلى الله ومع ذلك فإن أصحاب مذهب العلة الغائية يلاحظون المعلول أكمل من علته .

وكلا النقدين ليس بشىء كما نبه إليه الفاضل مترجم « مطالب ومذاهب » إلى التركية وأحد « اسپينوزا » قائلا : إنه يلزمه أن ينكر جميع العلل الغائيـة لا ما يختص بخلق لله فينكرَ مثلا مناقشته هـذه لإبطال مذهب العلة الغائية بناء على تأخر الإبطال عن المناقشة » .

والذى فى كتب الفلاسفة الإسلاميين أعنى المتكلمين أن العلة الغائية ليست علة للفعل وإنما هى علة لفاعلية الفاعل وهى مقدمة على الفعل فى الإدراك وإن تأخرت عنه

---

[١] وقد سبق الجواب عن هذا النقض وسبق أيضا قول « ليبنتز » تعنيفا للناقضين : « انتم تتعرفون العالم منذ ثلاثة أيام ولا ترون أمام أنوفكم فتريثوا كثيرا وانتظروا لـكى تروه .

فى الوجود فالرؤية فى الحقيقة معلولة للبصر لكن تصورها علة لفاعلية العلة الخالقة للبصر وإرادته لخلقه فكان خلق البصر على أن يكون سببا للرؤية وكان تصور الرؤية سببا لهذا الخلق .

أجل إن المتكلمين الأشعريين لايرون تعليل أفعال الله بالعلل الغائية المسماة بالأغراض لا لعدم إحاطتهم بمعنى العلة الغائية كما وقع لاسپينوزا بل لملاحظة سامية وهى أن تعليل أفعال الله بالأغراض يوهم نقصا فى حقه تعالى فيستكمل بتحصيل تلك الأغراض . وهناك مخالفون للأشاعرة مجيبين عن إشكال الاستكمال بالغير، وهو مبحث معروف فى علم أصول الدين ، وسنوفيه فى نهاية هذا الفصل إن شاء الله .

ومهما قال من قال فى دليل العلة الغائية فلا شك فى قيمته البالغة وقوته الدامغة بصدد مجادلة الحق للباطل . بل نقول ان هذا الدليل الذى يسميه علماء الإسلام دليل نظام العالم يكفى ويزيد فى إلزام الملاحدة العصريين المغرمين بالتجربة القائلين باحتياج كل مسألة علميـة يراد إثباتها إليها ، إذ لا تدل أى تجربة على أى مسألة علمية دلالة التجارب الكثيرة المتواترة المسفرة عن أنظمة وأسرار مدهشة مستودعة فى خزائن الكائنات ، على وجود واضع هذه الأنظمة والأسرار بكمال العلم والقدرة حتى إن كل قانون يكتشفه مكتشفه بتجاربه من قوانين الطبيعة على التعبير الشائع ، فهو فى نظر العقل والعلم والمنطق دليل تجربى ينادى بوجود الله الذى وسع كل شىء علما ووضع ذلك القانون وضعا[1] لأن هـذه القوانين والأنظمة لابد أن يكون واضعها عليما حكيما

---

[١] كما ينادى بجهل الشاعر محمد إحسان المحامى الذى اتخذ تلك الاكتشافات العلمية وسيلة اعتداء على دين الله ومعجزات أنبيائه . فإذا كان فى بيتك آلة الراديو مثلا تستخبر بواسطتها عن أقطار الدنيا بمجرد تحريك زرها، فهناك درجات من الأعمال والمساعى لحصول هذه النتيجة الرائعة : تحريك الزر منك ـ وقبله صنع هذه الآلة فى مصنع من مصانع أوربا أوأمريكا .. وقبلهما اختراع هذه الآلة من كاشف مثل « ماركونى » وقبل الكل تعبيد الطرق بين أقطار الأرض بواسطة =

يتناسب علمه وحكمته مع ما فيها من الإتقان والإحكام إن لم يكن فوق ما يتناسب . وليس فى الطبيعة ذو علم وحكمة غير الإنسان كما اعترف به « بوخنر » فهو أسمى طبقة بلغتها الطبيعة بعد تقلباتها فى ملايين السنين . ولم يكن الإنسان واضع قوانين نظام العالم ولا فى استطاعته أن يضعها وهى موجودة قبل الإنسان وقبل من اكتشف بعضها من علماء الإنسان وليس من اكتشفها هو الذى وضعها فمن الذى وضعها إذن ، فليقل لى القائلون بأن الله لا يمكن إثباته بالتجربة ؟ ومن هنا يظهر رد حاسم لآخر ما تمسك به اللاحدة من أن فى كل جزء من الأجزاء الفردة للمادة عقلا وشعورا وبالأصح جرثومة العقل والشعور كما ادعاه « هكل »[1] مؤسس مذهب « مونيزم » ولنسلم جدلا أن المادة ارتقت بهذه الجرثومة إلى مرتبة البشرية كما قال « بوخنر » وكانت هذه المرتبة آخر مراحل ارتقائها بعد كل جهد جهيد . فإذا لم يكف عقل الإنسان وهو أرقى ما وصلت إليه المادة بما فيها من جرثومة العقل والشعور ، لوضع قوانين العالم المنتظمة ، فعدم كفاية ما فى المادة من العقل قبل وصولها إلى مرتبة البشرية لوضع تلك القوانين وهى متقدمة على وجود البشر ، أولى .

أجل إن التجارب المكتشفة لأنظمة العالم الدالة على وجود الله واضع تلك الأنظمة

= التموجات الأثيرية الصالحة لنقل الأصوات والأقوال من أقصى الشرق إلى أقصى الغرب فى أسرع وقت وهذا من الله . فكما أنك إذا قارنت بين هذه الأعمال ووجدت فضل عملك أتفه شئ بالنسبة إلى فضل المصنع وفضل المخترع لاسيما المخترع، فعمل المصنع والمخترع وفضلهما بالنسبة إلى فضل الله أقل وأتفه بكثير من فضل عملك بالنسبة إلى فضل عملهما، وهذا مع قطع النظر عن كون عقل المخترع ومنشئ المصانع من فضل الله أيضا . وليس من يرى الراديو أول مرة عندك ولا يعرف عنه شيئا فيندهش من عملك وينسب كل الفضل إليك أجهل ممن يقف تفكيره وإكباره فى المخترع ولا يذهب بهما إلى ما وراءه .

[١] بالكاف العربية غير « هيجل » بالكاف الفارسية الذى يكتبه المؤلفون المصريون بالجيم وقد سبق هذا فى مقدمة المطلب الأول من الباب الأول وكل منهما ألمانى .

دلالة قطعية ، لا ترينا ذاته لكن دليل الوجود غير دليل الرؤية ونحن لا ندعى الثانى. وما من الناس من رآى الكهرباء وما منهم مع ذلك من لا يعترف بوجودها نظراً إلى آثارها . فإن قيل إن الإنسان يستخدم قوة الكهرباء فيستيقن وجودها . أقول فلم لا يستيقن وجود الله الذى يستخدم هو الإنسانَ ويؤثر فى عقله ثم فى إرادته ؟ لأن الإنسان مسيَّر فى مذهبى ومذهب كثيرين من علماء الشرق والغرب ولا يمكن أن يكون التسيير من غير الله كالطبيعة مثلا إذ لا يعقل أن تكون الطبيعة غير العاقلة تؤثر فى عقل الإنسان وتسيِّره كما لا يعقل أن تكون الطبيعة غير العاقلة هى التى منحت الإنسان العقل . فمانحه له أولا حين جعله إنسانا هو الذى يستخدمه ويؤثر فيه ما دام عاقلا ، وكما لا يريه نفسَه عند منحه العقل لا يريه نفسه عند استخدام عقله وإرادته .

وكان الفيلسوف « ديكارت » انتقل من إدراكه إلى وجود صاحب هذا الإدراك أعنى نفسه واتخذ هذه المعرفة مبدأ وأساسا لجميع معارفه ، وأنا أقول أقوى بكثير من هذا الانتقال الانتقالُ من الإدراكات التى يتضمنها نظام الكائنات إلى وجود الله الذى هو صاحب تلك الإدراكات لأن ذاك الإدراك الذى انتقل منه « ديكارت » إلى وجود نفسه كان إدراكا واحدا هو الإدراك المستفاد من الشك الذى هو أيضا إدراك لكنه إدراك متردد بين الإيجاب والسلب أما الإدراكات المفهومة من نظام الكائنات وفيه إدراك « ديكارت » أيضا ، فإدراكات تملأ السماوات والأرض وما بينهما .

ومن ناحية أن دليل نظام العالم القائم على وجود الله دليل مبنى على أساس التجارب الكثيرة المستفيضة التى لا تبلغ أية تجربة فى الدنيا مبلغها فى إفادة اليقين بل كل تجربة علمية تتضمن دليلا تجريبيا لنظام العالم الدال على وجود الله ، فضلا عن أن دليل وجود الله لا ينحصر فى التجربة ؛ فإنى انتقد على العالم الفرنسى « كارو » بالرغم من

كونه فى مقدمة أبطال العلماء الغربيين المكافحين للملاحدة، قوله فى كتابه : « مذهب المادية والعلم » :

ليس من حق العلوم التجربية أن تتكلم فى مسألة الأصل والمنشأ فهى لا تقدر أن تذكر فى هذه الموضوعات الكبيرة شيئا يجرى فيه التحقيق والتدقيق فلا يصح أن يعرض مذهب المادية نفسه على الناس كأنه حل هذه المسائل باسم العلوم الطبيعية فى صورة منفية كما أن مذهب الروحية يكون منساقا إلى الوهم إذا ادعى امتلاكه لدليل تجربى حقيق تام فى إثبات وجود الله فلا علم الإلهيات ولا إنكار ذلك العلم يكون موضوع العلم الحقيق المثبت على حقيقة معنى الكلمة لعدم كون كل من طرفى الإثبات والنفى قابلا للتحقيق والتدقيق من طريق التجربة . وفيما عدا هذه النقطة الوحيدة فإنما يستدل عليه بالعقل الذى يعمل على طريقته وتحت مسئوليته » .

وإنى لا أرى أيضا قولا كافيا مانقله « كارو » عن « شوررول » : « ان فى ارتباط الاستدلال على وجود الله من طريق الاستنتاج منطقا أوفق لأصول التجربة منه فى ارتباط الاستدلال على خلافه » .

فلماذا لا يكون علم الإلهيات لا سيما مسألة إثبات وجود الله موضوع العلم حال كون العالم مملوءا بالأدلة التجربية المسفرة عن وجود الله ؟ ولماذا يكون لقب العلم المثبت من امتياز العلم الطبيعى التجربى؟ وهل يجدر بلسان عالم إلهى « ككارو » أن لا يكون علمه بوجود الله من العلوم المثبتة الحقيقية ؟ فإن كان مراده أن التجربة بمحضها لاتقوم دليلا على وجود الله مالم ينضم إليها شىء من الاستدلال العقلى ولذا لا يكون إثبات وجود الله ولا إنكاره موضوع العلم الطبيعى الذى موضوعه الطبيعيات والله تعالى ليس من الطبيعيات ، إن كان هذا مراده فليقل بصراحة ان هذه المسألة لا تكون موضوع العلم الطبيعى ولا يقل لا تكون موضوع العلم الحقيق المثبت على حقيقة معنى الكلمة، موهما أن العلم بوجود الله ليس بعلم حقيق مثبت على حقيقة معنى الكلمة مع أن

حصر العلم الحقيق المثبت فى العلم الطبيعى ليس ذلك حقيقةَ معنى الكلمة وإنما هى دعاية الماديين والطبيعيين ، ألم يكن العلم بمسائل العلوم الرياضية علماً حقيقيا مثبتا فوق مسائل ثبوت العلم الطبيعى ؟ كما أن ثبوت وجود الله فوق ثبوت تلك المسائل وقد أقمنا على هذه النقطة فيما سبق دلائل عقلية ونقلية من نصوص علماء الغرب . ثم إن أساس دليل نظام العالم تجربى بتمام معنى الكلمة وانضمام شىء من الاستدلال العقلى إليه لا ينزّل مرتبته فى الدلالة بل يُعليها ويجعل ما ثبت وجوده به واجب الوجود فى حين أن التجربة المحضة لا تجعل ما ثبت وجوده بها واجب الوجود وقد سبق بيان ذلك أيضا .

وإنى على غالب الظن بأن السبب الذى يدفع العلماء الإلهيين الغربيين مع حذاقتهم الجديرة بالتقدير، إلى غلط التواضع والتنازل فى هذه النقطة، أنهم لا يستطيعون استخدام التجربة فى معاينة ذات الله وشخصه ولو استخدموا لا يحصلون منها على النتيجة المنشودة ، مع أن المسألة المتنازع فيها مع الملاحدة مسألة وجود الله لا مسألة معاينة ذاته ، والتجربة على مَخبر نظام العالم تقوم بإثبات المسألة أبلغ قيام إن لم توصل إلى الثانية، لأن الله تعالى لا يبحث عنه بالتلسكوب أو المكروسكوب ولا يوجد إن بُحث بأمثال ذلك. فمنشأ الغلط هو الالتباس فى تعيين الموضوع.. فالذين لا يحسنون تعيين الموضوع وتحديد المنشود يبحثون عن الله كما بحث فرعون موسى القائل : « يا هامان ابن لى صرحا لعلى أبلغ الأسباب أسباب السماوات فأطلع إلى إله موسى » فى حين أن من بحث عن الله لاستيقان وجوده لم يكن بحاجة إلى بلوغ أسباب السماوات، وفى الأرض آيات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون . لكن فرعون ضلّ الموضوع فبحث عن شخص الله ومكانه، كما نرى كثيرين من علماء الغرب يلتبس عليهم موضوع وجود الله بموضوع معاينة ذاته فيتأثر فى نظرهم وضوح الأول وثبوته بسواطع التجارب المشهودة فى نظام الكائنات ، من غموض الثانى . فكما أن من عاين داخل ساعة متقَنة الصنع

تمشى وتدلنا على مقدار الأوقات التى تمضى علينا من الليل والنهار ، لا يشك فى وجود إنسان عاقل صنعها ، يلزم أن لا يشك من عاين أشياء أدق بمائة ألف مرة من آلات الساعة موجودةٍ فى خارج الإنسان الصانع للساعة وداخله إلى كريوات دمه الحمراء والبيضاء ؛ فى وجود صانع يقل بكثير أن يقال عنه انه أكبر من نفس هـذا الصانع للساعة لأنه صانع الصانع وصانع عقله الذى به صنع الساعةَ وخالقُهما فى حين أن صانع الساعة لم يخلق الساعة . ويلزم أن يكون عدم الشك فى وجود هذا الصانع أقوى بكثير من عدم الشك فى وجود ذلك .. أقوى على نسبة الفرق بين العلم اللازم لصنع الساعة والعلم اللازم لصنع صانع الساعة وصنع عقل هذا الصانع ، لأن كون صانع الساعة وعقلِه مصنوعين بنفسهما من غير صانع أبعد من كون الساعة مصنوعة بنفسها من غير صانع . فأي شبهة تبقى بعد هذا فى وجود ذلك الصانع الأعظم بتجارب دقيقة متمادية أجريت طوال الدقة والاهتمام بتاريخ العالم وطوال تاريخ العـلم فى موضوع الإنسان ، ودلت على بنيانه فى أحسن تقويم . فإذا لم يمكن فى نظر من يعاين الساعة أن تـكون مصنوعة بنفسها وطبيعتها من غير صانع يعلم صنعها فـكيف يمكن أن يكون صانع الساعة مصنوعا بنفسه من غير صانع يعلم صنعه مع أن صنعها أسهل من صنعه بألف ألف درجة . لا يقال : يقين من يعاين الساعة من وجود صانعها ناشئ من أنه ربما رآى إنسانا يصنع ساعة أو معملا تُصنع فيه الساعات فيجزم بكون هذه الساعة أيضا صنع صانع من البشر . لأنا نقول لا ملازمة منطقية بين أن يكون قد رآى أحداً من الصناع أو معملا يشتغل بهذه الصناعة وبين أن تـكون هذه الساعة التى لم ير صانعها وهو يصنعها ، صنعَ واحد من الناس أو واحد من المعامل ، وإنما الذى دفعه إلى يقينه ذلك علمه بعدم إمكان صنعة بدون صانع . ورؤيته فيما سبق صانعاً يصنع ساعة أو معملا تُصنع فيه الساعات إنما تساعده فى تعيين نوع ذلك الصانع اللازم وجوده لزوماضروريا لوجود هذه الساعة ، وليمنع القائلَ بوجود الله من وجود إنسان عدمُ رؤية صانع

بصنع إنسانا ، من تعيين صانعه نوعيا وشخصيا فهو غير مكلف بذلك وإنما يعيّنه وجوب وجوده الذى بينا قريباً لزومَه .

فقد تبين مما ذكرنا أن لا وجه لعدم اعتبار العلم بوجود الله من العلوم المثبتة ان لم يكن لفظ العلم المثبت لقبا امتيازيا لعلم الماديين بغير حق ، وتبين أن تنازل العالم الفرنسى « كارو » فى هذه النقطة مساويا بين العلم بوجود الله وعدم وجوده فى عدم كون كل منهما موضوع العلم الحقيق التجربى المثبت ، ليس فى محله كما أن الاكتفاء بما فعله العالم الكيميائى « شورول » من اعتبار العلم بوجود الله أقرب إلى العلم التجربى من العلم بعدم وجوده ، ليس فى محل الكفاية . وإنما القول المصيب لكبد الحق ونصاب الصدق قول العالم الكبير الفرنسى « باستور » فى خطبته التى ألقاها لما انتُخب عضوا للأكاديمية الفرنسية وأثنى فيها على العضو الذى خلفه كما هو المعتاد وكان السلف « ليتره » أكبر تلامذة « عوكوست كونت » مؤسس الفلسفة الإثباتية وعلى تعبير الكتاب المصريين الفلسفة الوضعية « پوزيتيويزم » ثم نبه « باستور » على الخلاف بينه وبين سلفه فى الأفكار الفلسفية فعاب على الفلسفة المثبتة عدمَ مراعاتها لمعلومة اللامتناهى التى هى أهم المعلومات المثبتة أى عاب على هذه الفلسفة عدم تقديرها لهذه المعلومة وهى أحق باسم « المثبت » الذى تسمَّت به — وتسمَّت ثقافة الإسلام الحديثة — وكنى بمعلومة اللامتناهى عن معلومة وجود الله . فهذا العالم الكبير الغربى يعتبر مسألة وجود الله أهم المعلومات المثبتة ولا يكتفى باعتبارها منها ولا باعتبارها من أهمها ، وذلك إما باعتبار هذه المسألة فى رأس المعلومات المثبتة بالتجربة لعدم بلوغ أى دليل تجربى على أى مسألة علمية فى القوة والكثرة مبلغ الأدلة التجربية التى ينطوى عليها نظام الكائنات ويدل على وجود الله ، وإما باعتبار أن العلوم المثبتة غير منحصرة على العلوم التجربية . وقول « باستور » هذا من أهم الوثائق العلمية الغربية التى حلَّيت بها هذا الكتاب وإنى مدين فى الاطلاع عليه بشكر الكاتب الكبير

الترك « إسماعيل فنى » بك مؤلف «اضمحلال مذهب الماديين» كما اطلعت على كثير من أقوال الغربيين أيضا بفضله .

والذى لم يبق محل للشك فيه هو ثبوت وجود الله ثبوتا علميا من غير تحديد شخصيته . وموضع نقاشنا الملاحدة أدعياء العلم المثبت هو هـذا القدر الثابت ، وهو الذى ألجأ «اسپنسر» من أقطاب مذهب التكمل والتطور المتأخرين ، إلى الاعتراف بوجوده تحت عنوان « لا يُعرف » أو « الحقيقة المجهولة » قال فى كتابه « المبادئ الأولى » فى آخر الفصل الرابع :

« إنا رأينا عند تدقيق أفكارنا عدم إمكان التخلص من الشعور بحقيقة فيما وراء الظواهر ورأينا نتيجة لعدم الإمكان هذا اعتقادَنا لهذه الحقيقة اعتقاداً لا يقبل الإزالة » .

وقال فى الفصل الخامس المعنون « بتأليف البين » : « إن العقل الفطرى لا يزال يعترف بوجود حقيقة . والعـلم المستند إلى المشاهدة مع كونه مجبوراً على تصور تلك الحقيقة وملاحظتها موجودة ، يثبت أنها لا تـكون الشىء الذى نتصوره ويبين لـماذا لا نتصورها كما هى ؟ والدين يجد فى تصديق تلك الحقيقة التى لا تقبل اكتناه ماهيتها تصديقا موافقا لتصديقه » ومعنى هذا الـكلام أن الفيلسوف « اسپنسر » يقبل كون العلم التجربى يقول بعدم إمكان التحقيق لوجود الله وعدم وجوده بالتجربة ، على معنى عدم إمكان التحقيق لـكنه ذاته ، وعلماء الدين المؤمنون بالله لا يدعون إمكان ذلك . فقولهم متفق مع قول العـلم التجربى فى هذه الناحية المنفية ، أما وجود حقيقة مجهولة فيما وراء الظواهر وهو الذى يرجع إليـه قول علماء الدين بوجود الله فالعلم التجربى مجبور على تصديقهم فى ذلك لـكون العالَم غاصًّا بالتجارب الناطقة بوجود تلك الحقيقة المجهولة ، فالاتفاق حاصل بين الدين والعلم التجربى من هذه الناحية الإيجابية أيضا .

وقال فى ص ٣٦ : « إذا أمكن التأليف بين الدين والعـلم فأساسه هذه الواقعة

التي هي أصح الواقعات وأعمقها وأوسعها وأعنى بهـا كون القدرة التي تتجلى لنا من الـكائنات غير قابلة للاكتناه .

والنقل الأخير من « اسپنسر » ينص على أن سبب تردد العـلم فى الاعتراف بوجود الله كان عدم اطلاعه على كنه ماهيته وينص أيضا على أن العـلم لا يمكنه أن لا يعترف بالقدرة المتجلية لنا من الـكائنات كما نص عليـه أيضا كلامه فيما نقل عنه أولا وثانيا . فالجمع والتأليف بين هذين الاعترافين من العلم أعنى اعترافه بالقدرة المتجلية لنا من الـكائنات واعترافه بكون تلك القدرة غير قابلة للاكتناه هو مدار التأليف بين العلم والدين وهو أيضا أصح الواقعات وأعمقها وأوسعها . فليسمع الغافلون من الغربيين والشرقيين الظانون بأن العلم لا يعترف بوجود الله ، هذا النصّ من فيلسوف « كاسپنسر » أحد زعماء التجربيين والإثباتيين ، فليسمعوه وليفهموا منشأ غلطهم ، كما فهم الفيلسوف نفسه بعد أن طالما أشكل عليه الاعتراف بوجود ما لا تدرك حقيقته حتى سماه « تأليف البين » وسماه أصح الواقعات وأعمقها وأوسعها ، وربمـا يكون أولئك الغافلون قد سمعوا نصوص اسپنسر من هذا القبيل قبل أن أسمعتهم أو قرأوها فى كتابه من غير أن يتعمقوا فى تأملها ويقدروها حق قدرها ، ومن هذا كان التسجيل على مواضع الاهتمام والاعتبار من كلمات علماء الغرب ميزة هذا الـكتاب فقد أكثرت فيه النقل منها ولـكنه ليس بنقل مجرد عن تمحيصها ووزن ما فيها من حيث الصحة والأهمية .

فللفيلسوف « اسپنسر » نظرية معروفة بين العلماء بعنوان «لا يُعرف» أى الذى لا يعرف وهو طبعا غير الذى « لا يُعترف » به فهذا الذى يعترف به ولا يعرف هو الذى نسميه الله ونحن مثل «اسپنسر» لا ندرى ماهيته وإنما ندرى أنه موجود كما أن

« اسپنسر » يدريه موجودا ويقول بأن العلم المستند إلى المشاهدة مجبور على ملاحظته موجودا وإن لم يمكنه إدراك ماهيته ولذا سماه « لا يعرف » وسماه « الحقيقة المجهولة » ولا تنافيَ بين أن يكون الشيء موجودا وأن لا يكون معلوم الحقيقة ، فإن كان العلم الحديث ينكر وجود ما لا تُدرك حقيقته يكون مدعيا أنه يعرف كل شيء ولا يعزب عن علمه شيء ويكون هذا منه غروراً وجهلا بحده .

وكما لاتصح هذه الدعوى من العلم لاتصح منه دعوى كل معقول لايؤيده محسوس فلا يعتد به ولا يعترف بوجوده وإني أنقض هـذه الدعوى بما يعتد به العلم ويعترف بوجوده وهو الأثير مع أن وجوده لم يثبت بواسطة الحواس وإنما ثبت باستدلال عقلي مضموم إلى مانشاهده من وصول ضوء الشمس وغيرها من الـكواكب إلينا وهو عدم إمكان وصول تلك الأضواء إلى كرتنا من دون أن يكون في البين موجود متصل الأجزاء يحمل الضوء من الشمس أو غيرها ويوصله إلينا ويقوم بخدمة الجسر. فمثل هذه الحاجة التي تضطر العلمَ إلى الاعتراف بوجود شيء غير محسوس يسميه الأثير ، بل أشدُّ منها، يلزم أن يضطره إلى الاعتراف بوجود الله لعدم إمكان وجود العالم ونظامه ـ ومن نظامه وجود ذلك الجسر الممدود بين الأجرام ـ من دون وجود موجدهما . ولاعجب بعد أن كان العـلم الطبيعي وعالِمه لا يعرفان الأثير ولا يُحسانه بأدق آلات الإحساس مع كونه داخلا في الطبيعة ، لا عجب بعد هذا كون العلم الطبيعي وعالِمه لا يعرفان الله ولا يحسانه مع كونه غير داخل في الطبيعة .

وصفوة القول في هـذا المقام وهي صفوة الباب الأول بجميع فصوله أن وجود الله ثابت قطعا في نظر العقل والعلم . أما القول الشائع بين المصريين المثقفين الثقافة الغربية إن العلم لا يثبت وجود الله ولا ينفيه لعدم كون هذه المسألة في متناول التجربة الحسية إثباتا ونفيا (وهـذا القول معدّل قول ملاحدة الماديين النافين لوجود الله مستندين إلى العـلم أيضا في دعوى النفي ، عدّله مذهب الفلسفة الإثباتية التي وضعها

« عو كوست كونت » وبدله بما سمت من الشكل المحايد للدين المتوسط بين النفى والإثبات وحصل منه آخر طراز عصرى للالحاد اسمه « لاييك » وأشـده فى الخبث وإخفاء المداوة والـكيدة للدين ، لا يخفف عن سوأته السوآء قول الأستاذ العقاد عند بيان هـذا المذهب الفلسفى فى كتابه « الله » ص ٢٠١ : « ومن الجديرين بالتقديس أنبياء الماضى وأئمة الإصلاح فى كل جيل ، لأنهم خدموا الإنسانية وزودوها بالأمل والعزاء وفتحوا لها طرق الاستقامة والميل المشكور وقـد جعل لـكل نبى من هؤلاء الأنبياء موعدا يذكرفيه وشعائر مرعيةلعبادة الإنسانية فىذكراه» وكذا قول الأستاذ بعد الأسطر التى نقلناها آنفا من كتابه: «وخير مايستفاد من مذهب كونت أنالدين حاجة إنسانية لا غنى عنها » وإنى أشكر للاستاذ عدم تقصيره بعد هذا القول فى نقد وإنـكار هذا المذهب الشائع بين أشراف الـكتاب بمصر والقائل بأن البشر يتقدمون من طور الدين إلى طور الفلسفة ثم إلى طور العلم الوضعى) . فجوابنا عنه على طريقين :

(١) الأول أنالقائلين بوجود الله لا يقولون به على أنه موجود طبيعى بل يقولون به على أنه موجود ضرورى الوجود أي موجود بوجود فوق وجود الموجود الطبيعى ، فمن الطبيعى أنلايعلمهالعلم الطبيعى. فلو أنالعلمالطبيعىأثبت وجودالله كوجود واحد من الطبيعيات لما اقنعنا ذلك لعدم لزوم كون ما أثبت وجوده العلم الطبيعى واجب الوجود. وإنما يكون ما أثبته من الطبيعيات التى هى موجودة بالوجود الواقعى فقط لا بالوجود الواجبى الضرورى الذى هو الوجود بوصف مضاعف ، ونحن نبحث باسم الله عن الموجود بهذا الوجود ليكون أساسا لوجود الموجودات الطبيعية الممكنة غير واجبـة الوجود .

فمن الطبيعى إذن أن يجهل العلم الطبيعى الله ولا يجدَه فى الطبيعة ، ولـكن ليس طبيعيا أن يجهل علماء الطبيعة وهواتها أن العلم الطبيعى إذا لم يجد الله فى الطبيعة لعدم كونه من الطبيعيات وعـدم تعلق العلم الطبيعى بما وراء الطبيعة ، لا يلزم منه عدم

ثبوت وجود الله مطلقا. فيكون واجبا عليهم أن يعلموا وجوده ـ وهو واجب الوجود ـ بواسطة غير العلم الطبيعي فإن جهلوا وجوده بناء على أن علم الطبيعة يجهله لم يكونوا معذورين لأن الإنسان لا يعيش بعلم واحد ولا يكون به إنسانا .

ومن الطبيعي أيضا أن تكون مسائل العلم الطبيعي مبنية على التجارب الحسية وأن لا يعوّل في هذا العلم على مالم يثبت بها من تلك المسائل، ولكن من الجهل أن تُجعل التجربة الحسية التي هي المقياس الأسلم والقسطاس الأقوم في الطبيعيات، مقياسا أيضا في الميتافيزيقيات فيُحكَم بناء على عدم دلالة التجارب الحسية على وجود الله ، بعدم ثبوت وجوده أو يظنّ أنه لا اعتداد بأي علم غير العلم الطبيعي ولا بما ثبت في علم غير العلم الطبيعي .

فعلى هذا التفصيل يمكن أن يكون لقولهم إن العلم لا يدلنا على وجود الله وجه معقول.. وذلك بحمل مرادهم من العلم على العلم الطبيعي، ولا وجه أصلا لقول الفيلسوف « كانت » إن العقل النظري لا يدلنا على وجود الله لأن نطاق العقل النظري أوسع من أن يقاس ويحد بنطاق العلم الطبيعي . نعم لا وجه أيضا لأن يطلق العلم في القول الأول ويراد به العلم الطبيعي كأن غيره من العلوم ليس بعلم ، اللهم إلا أن يقال إن أنفع علم في الدنيا يُستخدم في حوائج البشر هو ذلك العلم الذي حصل به الرقي الأخير في صناعة الغرب ورفاهته، واستعمال مطلق العلم في العلم الطبيعي أيضا من المحدثات الأخيرة . وبقدر ما يصح هذا التوجيه يظهر سر قوله تعالى (يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون) .

وعلى الرغم من الدعوى العصرية البدعية القائلة بأن العلم لا يعترف بوجود الله فالذي هو حقيق بأن لا يعترف به العلم هو هذه الدعوى لا وجود الله ، لأن العلم قبل أن يكون في العرف المحدث اسما للعلم الطبيعي كان له معناه وهو معرفة الشيء بسببه حتى

إنه يمكن نزع اسم العلم عن معناه المحدث الخاص بعلم الطبيعة لعدم كون قوانينه قوانين ضرورية كما سبق بيانه ولذا أنكر « هيوم » العلم .. وليس بممكن نزع اسم العلم عن معناه الأصلي الذي هو أقوى والذي ينطبق على العلم بوجود الله لكونه معرفة مستندة إلى سببها المستلزم لمسببه. وقد عرّف علماؤنا المتكلمون العلم بأنه صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض. ومعلومات العلم الطبيعي مهما كانت صحيحة واقعية فلا تبلغ مبلغ أن يقال باستحالة خلافها فلا يدخل علم الطبيعة في العلم المعرّف بهذا التعريف كما لا تدخل قوانين علم الطبيعة في القوانين الحقيقة المشروطة عند «هيوم» بكونها ضرورية. وسر هذا وذاك أن أسباب المعرفة في العلم الطبيعي ليست بأسباب عقلية لا يمكن تخلف مسبباتها عنها وإنما هي أسباب مبنية على التجارب التي عرفتَ مبلغ قيمتها في أمكنة أخرى من هذا الكتاب على الرغم من زعم الغافلين أن التجربة أقوى أسباب العلم . ففضلُ العلم الطبيعي في كثرة الإنتاج لا في قوته المضمونة ضمانا أبديا .. وهناك علوم أخرى قليلة الإنتاج إلى حد قريب من العقم لكن قواعدها في مأمن من التغير والانحلال [1] فإن لم يحدث شيء يغير ما ثبت في العلم الطبيعي فقد تأتي معجزةٌ تغيره وتنقضه ولا تكون معجزةٌ تنقض قواعد العلوم العقلية . فإن كانت المعجزات انتهت بانتهاء رسل الله ـ مع أن ما سبق منها يكفينا في نقض العلم الطبيعي ـ فلا بد أن يأتي يوم البعث بعد الموت فينقضَ قواعد العلم الطبيعي التي تأباه وينقضَ أيضا عقلية الدائرين مع ذاك العلم في إنكار المعجزات والبعث بعد الموت مثل الأستاذ رئيس تحرير « مجلة الأزهر » وهؤلاء الغافلون لا يعتبرون ـ قبل أن يأتي يوم البعث ـ من التقلبات الحاصلة على مر الزمان في هذا العالم حتى التقلبات المعدودة من رقيه ، وهي حسبهم في الدلالة على كون ما ثبت في هذا العلم عرضة لاحتمال التغير . وقد نقلت فيما سبق قول « اسبنسر » « ان الدين الذي هو

---

[١] ومن تلك العلوم علم المنطق الذي مني باحتقار كل من الدكتور هيكل باشا والأستاذ فريد وجدي بك كما سبق في مقدمة الكتاب .

موجود كالسدى فى لحة التاريخ البشرى إفادة واقمة سرمدية أما العلم فهو هيأة حقائق منتظمة تزداد دئما وتتصفّى من أخطائها » .

فعلى مذهب الملاحدة النافين لوجود الله أو القائلين بعدم ثبوت وجوده علميا ، ينتفى سبب وجود العالم . وقد بينا أن قولهم باستغناء وجود العالم عن الله معناه وجود العالم من نفسه بدون موجد فإذا قالوا بوجود العالم ولم يقولوا بوجود الله الذى أوجده يكون هذا القول منهم قولا غيرعلمى أىقولا بوجود العالم من غير سبب لوجوده. وإذا قالوا بوجود نظام العالم ـ ولا بد أن يقولوا به ـ ولم يقولوا بوجود ناظم عليم حكيم يكون هـذا القول منهم أيضا غير علمى أى قولا بوجود النظام من غير سبب لوجوده. فمجرد النظر فى هاتين النقطتين البسيطتين يكفى العاقل فى الجزم ببطلان نظرية الإلحاد فكيف يستطيع الملاحدة أدعياء العلم أن يوضحوا وجود العالم من غير وجود موجد هوسبب وجوده ووجودَ نظام العالم من غير وجود ناظم هو سبب نظامه . ولا يمكن أن يكون العالم نفسه سبب وجوده ووجود نظامه وإلا لزم أن يكون العالم موجودا قبل وجوده وهو محال متضمن للتناقض . فالعالم الموجود بشهادة الحس ما كان ضروريا أن يكون موجودا لـكونه من الممكنات القابلة للوجود والعدم فقبولها الوجود ظاهر بوجودها وقبولُها العدم ظاهر من وجود أشياء منها بعد أن لم تـكن، ومثلها أى مايقبل الوجود والعدم لا يكون موجودا إلا بوجود موجد ولا يكون الوجود ضروريا له رغم وجوده المحسوس ولـكن موجـده غيرَ المحسوس ضروري أن يكون موجودا بشهادة العالم المحسوس على وجوده . فانظر الفرق بين وجود شيء يقتضى وجودَه العقل فيكون الوجود ضروريا له وبين وجود شيء يقتضى وجودَه الحس فلا يكون الوجود ضروريا له. ومن هذا الذى ذكرنا ينجلى بُعد نظر الفيلسوف « أميل سسه » فى قوله[1] ان عقولنا

---

[١] المطالب والمذاهب ص ٣٠٢ .

وإن أبت إنكار وجود الله بالنظر إلى وجود العالم لكنها لا تأبى إنكارهما معا ، إذيفهم منه أنه في الإمكان إنكار وجود الله مع إنكار وجود العالم وليس في الإمكان إنكار وجود الله مع الاعتراف بوجود العالم ، وهكذا يكون حكم العقل السليم . ولا يخفى أن مراد سسه وجوب الاعتراف بوجوب الله مادمنا نعترف بوجود العالم لا الشك في وجودهما معا لأن وجود العالم بديهي محسوس .

بقي بعد أن كان من الضروري وجود سبب لكل شيء في العالم ، أن يكون هذا السبب هو الله أو بالأصح إرادة الله ، إذ لو كان لكل شيء في العالم سبب غير إرادة الله وكان العالم سلسلةَ أسباب ومسببات بأن يكون لكل شيء في العالم سبب يتقدمه ويتقدم السبب سبب السبب لكون السبب الذي هو داخل في العالم محتاجا أيضا في وجوده إلى السبب مثل كل شيء في العالم القابل للوجود والعدم ، فإن لم تنته سلسلة الأسباب في سبب أول لاسبب قبله وهو إرادة الله وكان كل واحد من تلك الأسباب الغير المتناهية مستندا في وجوده إلى سبب يتقدمه ، كان وجود كل من تلك الأسباب وسببياتها وهميا كاذبا مستعارا من المستعار من غير وجود أصل تستند إليه سلسلة الأستعارة وبقي المسبب الأخير أي الموجود الحالي الذي فرضنا لوجوده سببا غير إرادة الله ، بلا سبب فيلزم أن يكون غير موجود حال كونه موجودا . وقد بينا استحالة هذا التسلسل في الفصل الأول وذكرنا أمثلة تتجلى منها استحالته

فقد رأيت أن إثبات وجود الله يتلخص في إبطال أمرين أولهما وجود أي شيء في العالم بلا سبب يوجب وجوده وهو الذي يعبر عنه في علم أصول الدين الإسلامي بالرجحان من غير مرجح وثانيهما تسلسل الأسباب إلى غير نهاية . فلما كان العالم موجودا بعد أن كان في الإمكان أن لا يكون موجودا لاستواء الوجود والعدم بالنسبة إلى قابليته الذاتية كما بينا قريبا، لزم أن يكون هناك موجود آخر رجح له جانبَ الوجود فوجد . وكذا نظام العالم في شكله الحاضر لما كان في الإمكان أن يكون على غير هذا

الشكل لزم لتمين هذا الشكل له أن يكون هناك ناظم اختار له النظام فتمين هذا الشكل بترجيحه ، فلو كان العالم موجودا من غير موجد وكان منتظما من غير ناظم لزم رجحان أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح سواء كان في وجوده أو فى نظامه ورجحان أحد المتساويين على الآخر بدون مرجح محال مستلزم للتناقض أى مستلزم لكون الجانبين المفروض تساويهما غير متساويين كأنهما متساويان وغير متساويين معا . هـذا مسألة الرجحان بلا مرجح ومسألة التسلسل عبارة عن إظهار ما ليس بموجود وهو سلسلة الأسباب الغير المتناهية فى صورة الموجود ليقوم بوظيفة الموجد أو الناظم للعالم فهى أيضا ترجع إلى التناقض باعتبار المعدوم موجودا وبناء الموجود عليه .

فمسألة وجود الله كالمسائل الهندسية فى ابتنائها على مبدأ التناقض وإنكارُها لا فرق بينه وبين إنكار مسألة قطعية هندسية بل تزيد مسألة وجود الله فتنبنى أيضا على مبدأ السببية قبل مبدأ التناقض ، ولم يقل الفيلسوف « ديكارت » عبثا ما قاله من أن وجود الله يقينى أكثر من يقينية الدعاوى النظرية الهندسية .

(٢) والطريق الثانى فى الرد على القول الشائع الذى نمده كاتم سر الإلحاد المصرى المدّل ، وهو أن الله تعالى إن ثبت وجوده ثبت من غير الطريق العلمى المثبت المبنى على التجربة الحسية والعلم لايثبته ولاينفيه ـ فالطريق الثانى فى الرد على هذا القول أن وجود الله ثابت من طريق العلم المثبت حتى ولو كنا سلمنا بحصر العلم المثبت فى العلم الطبيعى ، لكون التدقيقات التجربية فى نظام الكائنات أعنى تدقيقات العلم الطبيعى نفسه من أول نشأته إلى أن بلغ مابلغه وما سيبلغه من مراحل الترقى ، جملته يشهد بوجود الله شهادة لم يُشهد بمثلها فى وجود أى شئ آخر لو كان للملاحدة أدعياء ذلك العلم أذن واعية ولم تكن عقولهم فى أعينهم فقط . فلماذا لم يحكموا بوجود الله بناء على شهادات تلك التجارب وإن لم يروه بأعينهم كما لم يروا الأثير وقد حكموا

بوجوده ؟ ولماذا لم يطبقوا على الأثير قاعدتهم الباطلة القائلة بأن كل معقول لايؤيده محسوس فلا يعتد به ؟ فهل هم اعترفوا بوجوده لعدم كونه الله ؟ ومن جهال الناس من يريد أن يؤلهه ولو كان الأمر كما زعموا لما اعترف الملاحدة الماديون والطبيعيون والوضعيون بوجوده .

فالحاصل أن وجود الله ثابت بالأدلة التجريبية أيضا والعلم الطبيعي المبني على التجربة مجبور على التصديق بوجوده كما قال « اسپنسر » مع بقاء ذاته حقيقة مجهولة لا تُكتنه وهو مدار التأليف بين الدين والعلم كما سبق بيانه قريبا . وقول الملاحدة المتدلين أنصاف العلماء إن العلم لا يثبت الله ولا ينفيه خطأ وتعامٍ عن الأدلة التجريبية الباهرة التي ينطق به نظام العالم .

فإن قيل ان « رونوويه » مؤسس الفلسفة الانتقادية الجديدة قال عن فلسفة « اسپنسر » إنها مذهب المادية المتستر بعنوان « لايعرف » وذلك لأن الحقيقة المجهولة التي اعترف بوجودها تعمل عندها على الطريقة الميكانيكية حتى انه أي « اسپنسر » آخذ « لامارك » مؤسس مذهب النشوء والارتقاء قبل « داروين » بأنه لم يطرد الغائية عن الفلسفة بالمرة كما ذكره « پول ژانه » في انتقاداته على اسپنسر . ولا يخفى أن خصومة الغائية من شعار الملاحدة .

قلت فليكن « اسپنسر » أيضا منهم — ويؤيده ماسبق ص ١١٤ من قوله نقلا عن «قصة الفلسفة الحديثة» — لكن الذي يهمنا أن أنطقه الله بالحق الذي هو عدم التخلص من الشعور بحقيقةٍ فيما وراء الظواهر لا يدرك كنهها ولا يزال العقل الفطري يعترف بوجودها والعلم المستند إلى المشاهدة يضطر إلى ملاحظتها موجودة . فإن كانت عقيدة « اسپنسر » الإلحادَ بعد أن قال هذه الأقوال لاسيما بعد أن قال : « والدين يجد في تصديق العلم لتلك الحقيقة التي لا تقبل الاكتناه تصديقا موافقا لتصديقه » يلزم

أن يكون اعتقاده على خلاف الحقيقة التى لايمكن التخلص من الشعور بها والتى تكون نتيجة عدم الإمكان هذا اعتقادَه لها اعتقاداً لا يقبل الزوال وتـكون نتيجة هذا كونَ اعتقاده على خلاف اعتقاده وخلاصته إضاعة صوابه أمام قوة الحق القاهرة . ولَأن يكون « اسپنسر » غيرُ الواجد إمكان التخلص من الشعور بحقيقة فيما وراءالظواهر، من الملاحدة أوفق لمصلحة الدين من أن يكون مؤمنا بالله ، والفضل ما شهدت به الأعداء .

أما كونه يرى الحادثات عبارة عن انـكشاف القوى الميـكانيكية فآثار الغائية الظاهرة فى العالم لحد أنه لا ينكرها من له عين مبصرة وقد سبق بيانه على وجه يروى غليل طالب الحق والتحقيق ، ضامنةٌ لإبطاله لأن الحركات الميكانيكية لا تصدر عن شعور بها من المتحرك حتى يكون لها غايات إلا إذا كان لها محرك يصلح لأن تنسب إليه الغائية إن لم تصح نسبتها إلى الحركات الميكانيكية نفسها . ولأن الحركة الميكانيكية لا يُعقل أن تعتبر قوة مجهولة غير قابلة للاكتناه لـكونها معلومة ولا يجدُ الدين فى تصديقها تصديقا موافقا لتصديقه . فالحاصل أن الأقوال التى نقلناها عن كتاب « اسپنسر » من قبل والتى تصلح أن تعتبر نصا فى الاعتراف بوجود الله لا تلتئم مع مذهبه فى رد حادثات العالم إلى انـكشاف القوى الميكانيكية وتطورها .

أجل يمكن أن يكون مذهبه أن فيما وراء الظواهر التى هى الحركات الميكانيكية قوةً لا يعرف كنهها وهى منشأ هـذه الحركات إذ لابد لـكل ماكينة متحركة من منشئ الماكينة ومحركها ابتداء . والتأليف بين قولى « اسپنسر » بهذه الصورة ليس ببعيد[1] وهو الموافق لما قاله « امانوئل دونووا » من مشاهير أنصار مذهب التكمل :

---

[١] إلا أن هذا التأليف إنما يتصور بين قوله فى رد نظام العالم إلى انكشاف قوى ميكانيكية وبين قوله بحقيقة مجهولة فيما وراء الظواهر لا بين قوله هذا وبين نفيه العلل الغائية .

« إن هـذا المذهب لا يمانع الإيمان بالخالق فالمؤمن مختار بعد الاقتناع بعدم كون المادة معلولا بلا علة بل أثر إرادة مطلقة ، فى قبول أن كل حادثة فى العالم ليست فعل تلك الإرادة الخصوصىّ وإنما هى محصول قوانين عامة موضوعة فى المـادة بيد تلك الإرادة المطلقة فـكأن الخالق يستخدم العوامل الطبيعية كعمال مطيعين لأوامره فى صور محيرة للعقول » .

وهكذا فُسرت أيضا فلسفة زعيمى مذهب التكامل قبل « اسپنسر » أعنى بهما « لامارك » الفرنسى و « داروين » الإنكليزى لأنهما لم ينكرا الخالق جل وعلا ، ولذا قال « كاميل فلاماريون » فى كتابه « الله فى الطبيعة » : « إن أهل الدقة يرون فى منهج «داروين» قيداً احترازيا لحساب الله ، لـكن هذا القيد لايروق الذين يعطون المـادة استقلالا مطلقا وقد عاتبَتْه مترجمة كتابه « منشأ الأنواع » إلى الفرنسية المادموازيل « كلامانس أركوست » على اعترافه بالله فى وسط طريقه الرائمة التى يمشى عليها » !

هـذا ولعل السبب الذى يدفع كثيراً من علماء الغرب إلى القول بأن إرادة الله لم تتدخل فى تفاصيل حادثات العالم وإنما وكلتها إلى قوانين ميكانيكية وضعتها فى المادة ، صعوبةُ الإحاطة بتلك التفاصيل فى نظرهم واستلزامها الاشتغال فى كل آن بإصدار إرادات تـكاد تـكون غير متناهية . لـكن يرد عليه أن وضع قوانين عامة ميكانيكية تقوم بتلك التفاصيل وإيداعها فى المادة على أن تكون أحكام هذه القوانين جارية كما شاء واضعها منذ خلق المادة إلى الأبد مستغنية عن الإشراف والهيمنة عليها لئلا تنحرف عما شاء قيد شعرة ، ليس بأسهل من إناطة كل من جزئيات الـكائنات والحادثات بإرادة خاصة ، فالذى يقدر على الأول يقدر على الثانى أيضا مع أن فى الشكل الثانى مزيةَ اعتبارالله خالقَ كل شىء من غير واسطة ومن غير احتياج إلى استخدام الوسائط

والقوانين، فتكون قوانين نظام العالم على هذا التقدير عبارة عن مجرد سنة الله فى تصريف شؤون الكون وتسيير سفينة العالم وهل يعقل أن يكون تقلبات المادة العاطلة عن العقل والشعور والإرادة والتى حارت عقول الفلاسفة فى تصور الاتصال بينها وبين النفس المتصفة بتلك الصفات ... هل يعقل أن تكون تقلبات المادة وتطوراتها فى صورة ميكانيكية قد بلغت مبلغ أن تنشئ إنسانا ذا عقل وشعور وإرادة وأن يكون تفكيره أثر تشكل المادة فى شكل الدماغ ، هل يعقل ذلك من المادة الجامدة ولو كان بأقدار الله إياها عليه؟ لأن هذا يشبه أن يخلق الله خالقا غيره يقدر على ما يقدر عليه ، حتى إن هذا التصور ينجر إلى أن يعتقد كثير من الناس أن هذه الأفعال صادرة عن المادة أو الطبيعة بمعنى أنها صادرة بنفسها من غير إصدار . وتلك القوانين قوانين المادة أو الطبيعة من غير حاجة إلى القول بوجود الله الذى تستند إليه المادة وقوانينها الطبيعية . وهذا كما ذهب إليه الطائفة الملاحدة من شراح مذهب داروين ، من كون توالد الأنواع بعضها من بعض توالداً بنفسه من غير إشراف إرادة الناظم الأعلى عليه . فإذا كان بعيداً عن العقل كل البعد أن تكون المادة بنفسها أو الطبيعة بنفسها ـ وقد عرفت أنها لا وجود لها ـ فاعل تلك الأفعال ، وإذا كان توسيط المادة وقوانينها الطبيعية فى البين يفتح الطريق إلى اعتقادات باطلة مستغنية عن الله ، فأولى أن يكون الله ذاته فاعل هذه الأفعال التى هى فى غاية الإبداع والإتقان والتى لا يمكن تمام إيضاحها إلا بإسنادها أولا أو آخرا إلى الله القادر على كل شيء ، بدلا من أن يكلها إلى ما لا مناسبة بينها وبينه . وقد قال « أفلاطون » : « لا نسِيء الأدب مع الله بأن نعتبره دون أهل الصنائع فلا نقلْ فى حين أنهم يشتغلون بإتمام آثارهم وإكمالها : إن الله الذى هو أحكم الحاكمين يهتم بالكل ويهمل الجزئيات كالعمال الكسالى غير المتقنين » .

وقال « مالبرانش » : « إن من اعترف بوجود قُدَرٍ حقيقية فى الطبيعة وظن مثلا

أن الشمس تعطى كل شئ حركة وحياة لزم قبول الشرك والتعبد لهذه القوى المنعمة أو القاهرة .

« إن العلة الحقيقية واحـدة لأن الإله الحق واحد وكل قوة فى الطبيعة وفى كل شئ عبارة عن إرادة الله وليست أى واحـدة من العلل الطبيعية علة حقيقية بل كلها علل مُعِدَّة بمعنى انها وسائل لتأثير إرادة الله بشأن كذا أوذاك على وجه كذا أوذاك ، فليست الشمس هى التى تحفز النباتات بل الله بواسطة ضياء الشمس ـ والضياء فى حكم مبدأ مُعِدٍ ـ معين لجميع الحركات التى تنجر إلى نمو النباتات على وفق القوانين العامة ، أو إذا صدمت كرة متحركة كرة أخرى فالله هو محـرك الثانية بواسطة الأولى لا الأولى نفسها ، وفى تحريك جسم لأى جسم تناقض ولو اجتمعتم مع الملائكة القربين لتحريك ورقة لا تقدرونه مالم يشأ الله حركتها » .

وقولنا قبل كلمة « مالبرانش » يزيد عليها بعض الشئ وهو أن اللائى يقال عنها العلل الطبيعية ماهى بوسائل حقيقية أيضا لتأثير إرادة الله كما انها ليست عللا حقيقية مؤثرة إذ لو كانت وسائل حقيقية لزم أن يتوقف تأثير إرادة الله عليها فتكون شروطا وعللا معدة كما قال « مالبرانش » ومذهبنا ومذهب المتكلمين أن الله يخلق شيئا مقارنا لخلق شئ كذا من غير أن يكون أحدهما شرطا للآخر وإنما التقارن المطرد بينهما الذى يعبر عنه بالدوران العِيِّ ويقال للسابق فى مثل هذين المتقارنين علة عادية بالنسبة إلينا بمعنى أن سنة الله جارية على أن يخلق الثانى عقب خلق الأول من غير تأثير الأول فى الثانى ومن غير توقف الثانى على الأول .

ومما يجـدر بالذكر قبل الانتهاء من بحث دليل نظام العالم المعبر عنه عند الغربيين بدليل العلة الغائية أن الفيلسوف « كانت » الذى نفى العلم بوجود الله من طريق العقل النظرى وانتقد جميع الأدلة القائمة عليه من تلك الطريق ، عاد عقب انتقاده لدليل العلة الغائية فأثنى عليه وقد أنطقه الله الذى أنطق كل شئ فقال :

هذا الدليل حقيق بأن يذكر دائما بالاحترام وهو أقدم الأدلة وأوضحها وأوفقها للعقل ولما أنه يستخرج موجوديته من الطبيعة ويأخذ قوة جديدة منها ، يعطى الحياة لدرس الطبيعة ومطالعتها ويدفع فكرنا وتأملنا إلى غايات ومقاصد لا يستطيعان اكتشافها بدافع من نفسهما ويوسع معلوماتنا بشأن الطبيعة بواسطة خيط وحدة مرشد مبدأه فى خارج الطبيعة[1] ومن ناحية أخرى تؤثر تلك المعلومات على أفكارنا التى كانت وسائل إلى حصولها فتؤيد اعتقادنا لصانع أجل وأعلى إلى أن تجعله قناعة لا تقبل المقاومة .

« فمن هذا لا يكون ادعاء نقص شئ من قوة هذا الدليل حرماننا فقط من تسل قيم بل تصديا أيضا لأمر محال ولا يكون العقل المستمر فى التعالى بدلائل تزداد قوتها

---

[١] من المأثور عن بعض فلاسفة الغرب منع المشتغلين بالعلم الطبيعى عن مراجعة العلل الغائية ويروى ذلك عن « ديكارت » أيضا ، وهو لا ينفى العلل الغائية وإنما يقول : « نحن لا نعرف المقاصد الإلهية . وكان مما اشتهر كالقضية المتعارفة فى العصر الثامن عشر قول « باكون » : تحرى العلل الغائية عقيم مثل البنات الواقفات حياتهن فى الأديرة لعبادة المعبود » .

ولعل السبب فى ذلك أن تحرى العلل الغائية خارج عن موضوع العلم الطبيعى وهو لا يعنى العالم بالطبيعة فربما يشغله عما يعنيه . لكن هذا الرأى غير سديد ، وقول « كانت » رد بليغ عليه فلو كان الأمر كما عابوه بالعقم لما تكون علم وظائف الأعضاء وقد قال « ريشه » مدرس هذا العلم فى الجامعة الفرنسية : أنا مقتنع بأنه لا يمكن اطراح نظرية العلل الغائية من التشريح وعلم الحيوان أو علم وظائف الأعضاء » وقال أيضا : « إن قانون الغائية لم يكن ليخطئ وقتا من الأوقات فى درس الموجود ذى الحياة » .

وأنا أظن أن المنكرين للعلل الغائية إنما ينكرونها على أنها مقاصد الإله الخالق لا على أنها مقاصد الطبيعة أعنى مقاصد شئ لا وجود له ولا قصد ، ولذا قال « أ . رابو » : « إن الطبيعيين متى رأوا عضوا حكموا بوجود وظيفة له قبل أن يعرفوها » وقد اكتشفت « هاروه ي » دوران الدم عند البحث والتفتيش عن علة وجود ما شاهدوه فى عروق الحيوانات من الدسامات . فلا ينكر إذن نفع العلل الغائية فى العلوم . وكان « ليبنتز » يقول بمعقولية استعمالها فى العلوم الطبيعية استعمالها فى علم ما وراء الطبيعة .

وعددها دائما على الرغم من أنها ليست بدلائل تجريبية ، من السقوط بحيث لا يتخلص من جميع أنواع الاضطرابات السفسطية فى لحظة منعطفة إلى معجزات الطبيعة وصرح العالم الشامخ ، تخاصه منتبها من رؤيا ، فيرتمى من عظمة إلى عظمة ومن شرائط إلى إلى شرائط حتى العظمة التى لا عظمة فوقها وحتى الصانع الأجل الأعلى الذى هو غير مشروط » .

فهذا اعتراف صريح من الفيلسوف بقطعية دليل نظام العالم عند العقل السليم من السقوط وبأن محاولة انتقاد هذا الدليل وانتقاصه تكون بمنزلة طلب المحال . فهذا الدليل على تصويره بل الدلائل [لا الدليل] المزداد عددها وقوتها كل يوم تكاد تكون من الدلائل التى يدركها العقل بحدسه وبديهته عند أول نظرة إلى العالم ومعجزات الطبيعة . أما قوله « على الرغم من أنها ليست دلائل تجريبية » فلا يقاوم ما سبق منا فى إثبات خلافه ببيان مفيض ، بل لا يقاوم أيضا سباق كلامه نفسه وسياقه الشاهدين على قوة هذا الدليل . أجل إن هذا الدليل الذى يتضمن دلائل لا تحصى أسرع فعلا من الدليل التجربى لتجسمه وتمثله أمام العقل فى لحظة عين .

ومع قطع النظر من هذه النقطة المضطربة التى قلما تخلو عن مثلها أقوال « كانت »[1] فقوله هذا من قبيل قول « نيوتون » لما طلب منه الدليل على وجود الله ، مشيراً إلى

---

[١] ولعل منشأ هذه الاضطرابات المرتبة فى أقوال « كانت » ماقالته الكاتبة المشهورة الفرنسية « مادام دوستايل » فى مكتوباتها عن ألمانيا وهى ممن تكبر الفيلسوف وتعترف له بالعبقرية « إن المذهب التجربى الذى سرى من انكلتره إلى فرنسه ثم إلى ألمانيا كان قد بلغ أشده من الإفراط فى غضون الانتقال من بلاد إلى بلاد وأثر فيه اختلاف أمزجة البلاد الثانية عن الأولى فأراد « كانت أن يخفف من غلوائه بعض مناصرة له منه ليتغلب على المفرطين ويقى ألمانيا شرهم، من طريق الرفق والحكمة »

السماء : « ها هو ذا ، فانظروا[1] وقول « مونتسكيو » : « إن الذين قالوا بأن الآثار والنتائج التي نراها في العالم أوجدتها ضرورة عمياء فقد تكلموا بالمحال وأي محال أشد من إيجاد الضرورة العمياء ماليس بضرورة عمياء » ومراده من إيجاد الضرورة العمياء ماليس بضرورة عمياء صدور هذه الآثار المختارة المعقولة من غير اختيار وعقل في مُصدرها وقول « روسو » أيضا :

« إذا دلت المادة المتحركة في رأيي على الإرادة فإنها تدل بالنظر إلى بعض القوانين على العقل فإجراء الفعل والمقايسة والانتخاب صنع موجود فعال متفكر « مدبر » فإن قلتم لي من أين ترى ذلك الوجود أقول لا أراه في السماوات الدائرة والكواكب المضيئة فقط ولا في نفسي فقط بل في الغنم الراعية أيضا والطير المحلِّقة والحجر الساقط والورق الذي تهبّ به الريح »[2] .

ولنختم الشهادات المنقولة من كلمات علماء الغرب على رؤية دلائل وجود الله الباهرة في نظام العالم بقول عالمين كبيرين وهما « الفرد روش ولاس » الإنجليزي الموحد و « جوستاف لوبون » الفرنسي الملحد ، وبقولهما نختم مبحث دليل العلة الغائية .

قال الأول في كتابه « عالم الحياة » الذي لخص فيه المؤلف حياته العلمية في مدة

---

[١] يشبه هذا ماقاله « چيچرون » الخطيب الفيلسوف اليوناني الرواقي : « إن أقوى أدلة « كله آنت » — من الفلاسفة الرواقيين أيضا — على وجود الله انتظام حركة السماء وتمايز الشمس والقمر والكواكب وتنوعها وحسن ترتيبها فقد كفت رؤية السماء في الحكم بعدم حصول أي شيء على طريق المصادفة » وكان يقول « أرسطو » عن « أكزه نوفان » الذي هو أول فيلسوف يوناني أصعد تصور الله إلى ارتفاعه الفلسفي بمكافحة خرافات العوام وتعيين الخصائص اللازمة والصفات الممتازة للالوهية : « ارتقى هذا الفيلسوف إلى فكرة الوحدانية الإلهية بمطالعة السماء »

[٢] ليت الأستاذ فرح أنطون منشيء مجلة « الجامعة » ومناظر الشيخ محمد عبده الذي ادعى إنكار العقل لوجود إله غير منظور كما سبق ذكره في أوائل الكتاب ، ليته اطلع على هذه النقول من أرباب العقول .

٥٠ سنة : « إذا قيل الكائنات « فهكل »[1] ومن يشابهونه فى التفكير إنما يقصدون الكائنات المادية ولا يفكرون فى الله ولا فى الروح . فالكُتاب أمثالهم يقولون إنما المادة والقوة والحياة موجودة من الأزل كما نراها اليوم واحدة باعتبار الماهية ومتنوعة باعتبار الشكل ، وهذا القول يتراى لهم أسهل وأبسط وأجدر بأن يكون قولا علميا . ولكن لا صحة لهذا فإيضاح الكائنات بهذه الصورة لا يُطمئن الحاجة التى تزداد كل يوم صراحة لا فى صالح القوانين العمياء بل فى صالح قدرة فاطرة عاقلة مدبرة تفعل فى كل لحظة من الوجود وفى كل عضوية حية . وإنا إذا لم نقبل وجود قدرة فاطرة عالمة مدبرة تكون الحياة شيئاً غير قابل للتصور والإدراك .

« فالذين يتعقبون ما يدهش ولا يحصَى من عجائب عالم الحياة يرونها منتهية إلى سرين عظمين أحدهما عقل الإنسان بكل ما فيه من قوة واستعداد . وثانيهما تشكل الحجيرة بكل قواها الخفية . فى إزاء هذين اللغزين لا يُقنع أحدا أن يقال له « كل شيء موجود من أجل أنه أزلى » والنتيجة التى تجليها التدقيقات الانتقادية لهذا الموضوع كما قال أكابر العلماء الطبيعيين هى وجود بداية لكل شيء غير واجب الوجود المنزه عن كل قيد وشرط . فما رأينا فى ذوى الحياة من الحياة والتشكلات ولاسيما تشكل الحجيرة والحياة نفسها كل ذلك يرينا الإيمان بقدرة تخلق وعقل يدبر ضرورة مطلقة وهذه الفكرة تكتسب القوة والرجحان عند تدقيق ماهيات العناصر التى تجعل انكشاف الحياة ممكنا » .

وقال فى فصل « سر الحجيرة » : « كان قد أُعلن فى سنة ١٨٨٠ ـ على أنها حقيقة أساسية ـ أن جميع أشكال الحياة العضوية تبتدئ بحجيرة وتتكون بنشوئها ونمائها أو بانقسامها إلى حجيرات معدلة ، وكان « لوئى أغاسير » من أكابر الطبيعيين

[١] سبق الكلام على مذهب « هكل » فى ص ٤٢٩ .

قد قال إن هذا أعظم اكتشاف فى عصرنا فى ساحة العلوم الطبيعية ، والحجيرة فى الحال الحاضر تعرّف بأنها واحد متشكل من مادة ذات حياة تسمى « پروتوپلازما » وهى المادة الأساسية التى تتشكل منها حجيرات الحيوان والنبات لكن الحجيرة ليست عبارة عن قطعة من « پروتوپلازما » وإنما هى تشكل منتظم . فمندئذ نُجابَهُ بالسؤال الآتى : ما الذى ينظم الحجيرة ؟ « فهو كسله ى » يقول إن الحياة قوة منتظمة و « كرنر » يعبر عنها بالقدرة الحيوية و « هكل » يسميه روح الحجيرة ويعتبره غيرَ شعورى يوجد فى كل ذرة عضوية وفى كل « واحد » مادى روح تماثله . إلا أن أيًّا من هذه الأجوبة لا تحل المسألة ولا يذكر أحد من أولئك المجيبين شيئاً سوى القوة. لكن القوة سبب الحركة فى المادة لا سبب تشكل منتظم وليس ما نبحث عنه هو القوة وحدها بل نبحث نحن عن الذى يدبر ويرشد ويؤلف بين القوى المختلفة الميكانيكية والكيميائية والحيوية ، نبحث عن مدبر هـذه الماكينة المعضلة للغاية بتأليف القوى المختلفة وإنشاء العضوية الحية التى لا تكتفى بترميم نفسها مدة دوام وجودها الطبيعى بل تُجدد نفسها أيضاً وتضاعفها وتنطبق على محيطها المتحول فى كل آن . فوقوع هذه الأفعال التى أحصيناها لا يوضح بتعبيرات « الحياة » و « القوة الحيوية » و « روح الحجيرة غير الشعورى » والذى نبحث هو عقل أعلى وأكبر وأقدر بكثير متناه فى الكثرة من العقول التى نرى حولنا وليس هذا العقل لينظم فقط جميع القوى العاملة فى العضويات ذات الحياة بل هو كما أنه معدن القوى والقدَر معدن جميع القوى الموجودة فى جميع الكائنات المادية أيضاً » .

وقال الثانى فى كتابه « الأفكار والعقائد » ص ٧٦ : « الأفعال الصادرة من خلايا البدن من غير مشاركة أي شعور بها لا تنطبق أصلا على ضرورة ميكانيكية[١] بل تتبدل وتتنوع على حسب الاحتياجات اليومية فترى كأنها تقع تحت إرشاد عقل

---

[١] فيه رد على القائلين بكون العالم فى سيره تابعا للقوانين الميكانيكية محاولة تجريده عن تأثير العلم والإرادة فيه .

أشد اختلافا عن عقولنا وآمن من الخطاء على الأكثر » .

وقال أيضا : « الأبنية الذروية التي توفقت إلى صنعها الخلايا التاسكوبية لاتحتوى على أفضل عمليات دورنا الاستحضارية فقط مثل التأثر والتحمض والإرجاع « بولى مريزا سيون » وغيرها بل تحتوى أيضا عمليات كثيرة أصعب منها لا نستطيع أن نقلدها . إن الخلايا الحيوية تنشئ بوسائط لا تطوف بأخيلتنا هـذه المركبات المنوعة : أشباه الزلال التي تلزم لإدامة الحياة و « السولولازات » والشحوم والمواد النشائية فهى تعرف أن تحل أثبت جسم « ككاورورد وسوديوم » وأن نستخرج « الآزوت » من أملاح النشادور والفوسفور من الفوسفوتات. فجميع هذه الأفعال التامة والتى وُفِّقَت المقصد توفيقا مدهشا[1] تدار بواسطة قوى لاعلم لنا بشأنها وإنما تفعل كما إذا كانت مالكة لبصيرة تفوق عقولنا بكثير والدور الذى تقوم به تلك القوى فى كل آن من آنات الموجودية لايزال ماثلا فوق ما يمكن أن يخرجه أرقى علم من القوة إلى الفعل، بدرجات، والمسائل المعضلة التى تحلها الخلايا الحقيرة لهذا الموجود الصغير فى كل ساعة لو قدر أى عالم على حلها بعقله لعد فوق سائر الناس فواقَ الإله المعبود لعباده » .

وقال فى فصل « المنطق البيولوجيائى » من ذلك الكتاب: « لاشئ أدق تبصرا من ارتباط المنطق البيولوجيائى فلا يزال ميكانيزماه مجهولا ولكن يدرَك معنى جهوده ومساعيه وهو كون مقصوده إحداث وسائط لازمة لإدامة النوع فى الشخص والتطابق مع الأحوال الخارجية وحذاقة تلك الوسائط تجاوز حدود الإدراك ، وهذا التعبير الذى أحدثناه [يعنى المنطق البيولاجيائى] لا يعد إيضاحا لكنه يفيد فائدة لزوم تخليص أفعال الحيوانات التى كانت يدّعى أنها منسوبة إلى السوق الطبيعى ، من دائرة شمول القوى العمياء التى كانوا يسمون لدفن تلك الأفعال فيها[2] وفائدته أيضا الإعراض عن الإيضاحات الميكانيكية[3] وفهم وجود ما نحسه ولم يكتشف إلى الآن

---

[١] [٢] [٣] فى هذه النقاط رد بليغ على أسس المذاهب الإلحادية وإن كان من غير رد على الإلحاد نفسه .

من عالم الحياة الروحية الذى هو فى غاية السمة . فيجب علينا أن لا ننسى عند درس أفكارنا وعقائدنا أن تحت سطح الأشياء قوى مخبأة لا تدرك بعقولنا وهى تفوقها قوة وتديرها على الأكثر » .

وقال أيضا « إن أفعال الحياة البيولوجيائية تُشعر بأنها فى حاجة إلى التبدل والتنوع المتتاليتين فإذا دخل فى العضوية جسم مضر أوغير نافع فلا بد من أن يُدفع أو يعدّل وإذا دخل فيها عنصر نافع يرسل إلى الأعضاء المختلفة ويحدث فيها تبدلات طبيعية فى غاية الموافقة للعلم فتختلط آلاف مؤلفة من أقسام هذه العمليات الدقيقة بعضها ببعض من دون أن يتضرر أى منها بالآخر لأنها تدار وتساق بصحة تامة ، فإذا توقف منطق المراكز العصبية الذى يأبى التسامح فذلك الموت .

« فالمراكز العصبية تقوم بما نسميه الفكر والنظر البيولوجيائى وتدير الحياة وتحميها بما تحدثه على حسب مقتضى الأحوال من عناصر الدفاع المنوعة فهى كما قال الطبيب « بونييه » بحق أعلم بمايلائم العضو المريض من كل عالم بعلم وظائف الأعضاء ومن كل طبيب والدور الوحيد لأرقى علم وواجبه أن ينبه تلك المراكز عند طروء الخدر عليها » .

فهذه النقول من أقوال الفيلسوف «جوستاف لوبون» فى غاية مايليق أن يلفت إليه: لاسيما قوله «والمسائل المعضلة التى تحلها الخلايا الحقيرة لهذا الموجود الصغير فى كل ساعة لو قدر على حلها أى عالم لعد فوق سائر الناس فواق الإله المعبود لعباده » فهو يتقرب إلى الإيمان حتى لا يبقى بينهما قابُ قوسين بل ولاقيد شعرة، ثم لايؤمن بالله[1] والرجل لا يخدم قضية إثبات الواجب الذى هو رأس موضوع كتابنا بأقواله فقط المبنية على

[١] قال فى كتابه « الثورة الفرنسية وروح الثورات » : «لاشك أن «جيتير» و«مولوش» و « فشنو » و « الله » وكثيرا غيرها من الآلهة لم تكن من الوجهة العقلية إلا أوهاما ساذجة . ومع ذلك فقد كان لها شأن عظيم فى حياة الشعوب » .

تدقيقات عميقة علمية بل يخدمها أيضا بعدم كونه من المؤمنين ، إذ لو كان منهم لاحتمل أن يحمل الملاحدة كلامه ـ بالرغم من كرامته العلمية ـ على المحاباة لمذهبه الديني ، فكلامه في موقفه هذا أشد وقعا على رؤوس أولئك الملاحدة المنكرين لدليل العلة الغائية مما لو كان من المؤمنين ، وهل تكون شهادة بظهور آثار العلم والقدرة اللتين تفوقان كل علم وكل قدرة ، في الأشياء والأعضاء فوق شهادة الفيلسوف « جو ستاف لو بون » غير المؤمن بالله شهادتِه في قوله لو بلغ علم أحد من العلماء مبلغ هذا النفوذ والإحاطة لكان تفوُّقٍ على الناس تفوُّقَ الإله المعبود على عباده ؟ أما أن الفيلسوف نفسه بعد أن قدر هذا العلم الذي رآه جليا في نظام أعضاء الحيوان بأنه يليق أن يكون علم الله ، لماذا لا يعترف بصاحب هذا العلم فهل يمكن علم بلا عالم بل هل يمكن علم الله بدون الله ؟ ولا شك أن العلم الذي رآه في الخلايا الحقيرة وأكبرَه ليس للخلايا نفسها ، فلماذا إذن لا يعترف بصاحب هذا العلم الذي له قيمة علم المعبود ، بأنه الإله المنشود نفسه والعلم المشهود عله وهو حسب الفيلسوف دليلا على وجود هذا الإله وإشرافه على نظام الكائنات ذات الحياة وغيرها ...؟ فتلك مسأله أخرى ، مسألة الهداية التي يختص الله بها من يشاء من عباده من غير تفريق بين الفيلسوف الكبير والعامي الحقير أو بين من يكون قريبا منها أو بعيدا . فكأن الله أودع في داخل أعضاء خلقه هذا النظام الذي لا ينبغي أن يكون نظام غيره وأعطى الفيلسوف « جوستاف لوبون » الفهم المتناسب مع دقة هـذا النظام ليوقع الرجل في حيرة وإعجاب فحسب حتى يأتي به إلى حافة الحقيقة فيلمسها بيده ويزنها بميزانها اللائق حيث يشبّه العلم الذي دل عليه هذا النظام بعلم الإله المعبود ، ثم بعد هذا كله يتوقف في الحافة التي لا يُتوقف فيها بعد الوصول إلى هذا الحد من القرب ، ولا يعانق نفس الحقيقة !!

فالتدقيق العلمي في الحجيرة ذات الحياة يؤدي الفيلسوف الأول أعني «وولاس»

ويهديه إلى ضرورة الإيمان بالله ، أو بالأصح يؤكد فيه هـذه الضرورة ، ولا يهدى الفيلسوف الثانى أى «لوبون» إليها مع عدم كون الثانى أقل اكبارا لسر الحجيرة من الأول . وهذا سر الهداية الذى قد يفوق كل سر من أسرار الحياة ، وحسبك أنه سر القدر الذى عقدته بيده سبحانه وتعالى .

وآيات نظام الـكائنات وبيناته التى يعظمها الفيلسوف « جوستاف لوبون » حق إعظامها ثم يتلعثم فى تسميتها باسمها عبر عنها الفيلسوف « فنلون » بطابع اللهوأحسن ما شاء .

فهذا الدليل أعنى دليل نظام العالم أو بالتعبير الشائع بين علماء الغرب دليل العلة الغائية ، لحمته التجربة وسداه اللوازم العقلية القطعية التى لا يحوم حولها الانحلال . فماذا يطالبنى به المترددون بعد هذا فى الاعتراف بوجود الله متظاهرين بمظهر الاستناد إلى العلم الحديث المثبت المبنى علىالتجربة ، وقد عرفت فيما سبق كيف يرغم ذلكالمدعو « العلم الحديث » على التنازل عن عرش امتيازه بصفة « المثبَت » ، بالأدلة العقلية وبشهادات علماء الغرب الحديثين انفسهم لأنالمقصود من وصف « الإثبات » إن كان الحصول على المعرفة اليقينية الضرورية التى لا تقبل الانحلال فالبرهان العقلى المزوج بالتجربة أو البرهان العقلى الخالص أضمن له من التجربة فإن أبى المعارض إلا أن آتى فى صدد إثبات وجود الله بدليل تجربى لا يشوبه الاستدلال العقلى فأنا أحيله على ما سبق فى هذا الـكتاب غير مرة وبمناسبات مختلفة من المقارنة بين قوتى التجربةوالعقل وخصيصا على ما سبق ص ١٩٨ جزء أول عند نقدقول الأستاذ الغمراوى رقم ٢٢٥ـ ٢٤١ .

أغلاط الجزء الثانى المطبعية من

« موقف العقل والعلم والعالَم من رب العالمين وعباده المرسلين »

٨ ، ٢ پووانكاريه ١٦ ، ١٠ وثانيهما ٢١ ، ٣ سِىْ ٢١ ، ١٢ فان نَقُلْ ٢٣ ، ١٣ تُتيح ٣٢ ، ٨ ورجالُه الآمرون ٣٢ ، ٩ والناهون ٣٤ ، ٨ وأنا أقول : إن ربى ٣٨ ، ٤ هاأناذا ٤٢ ، ١٤ فأقول أولا : ٥٥ ، ١٣ فهاهوذا ٦١ ، ١٠ الأديان ٧٢ ، ٢١ وتكراره ٨٠ ، ٢٢ القائلة ٨٤ ، ١ لا صلة له ٨٦ ، ١٢ حادثة ١٠٥ ، ٤ أن تخلوَ ١٠٥ ، ٦ على أن تكون ١١٢ ، ٢١ المفترقين ١١٤ ، ١٣ ومن أوجد الله ؟ ١٢٩ ، ١١ « پول ژانه » ١٣٠ ، ١٠ « ومن أوجد الله ؟ » ١٣٥، ٢٦ جزء أول ١٤٩، ١٤ أن نطبقه ١٥٢ ، ١١ فيجهر ١٥٦ ، ٢ قال فى تفسير ١٥٨ ، ٣ عليهم ١٥٩ ، ٦ عادة الله ١٦٠ ، ٦ فلو كان هذا ١٦٣، ٢ أو ماتريديَّةً ١٦٦، ١٦ بوجوده ١٦٨، ٢٢ أميل ١٧٠، ١٤ الذين ١٧١ ، ١٣ ليبنتز ١٧٤ ، ١ من علة ١٨٥ ، ٢٢ تتوقف عليه ١٨٩ ، ١٦ المنكرون ١٩٠ ، ٥ زيادة ١٩٦، ٢ سلسلة ١٩٨، ١٢ الجنيه ١٣ لها ٢٢ تعليق ١٩٩، ٥ لاتتصور ٢٠٩ الهامش مكرر ٢١٥ ، ١ آخذ ١٧ أمبريكوس ٢١٩ ، ٢٦ فى أرقام ٩٨ ـ ١٠٢ ٢٢١ ، ١٧ على أنها ٢٢٢ ، ١٩ بحسب هذا المعنى ٢٢٥ ، ١٦ تصور مفهومه ٢٢٩ ، ١٦ الثلاثة ٢٣٩ ، ١٠ هذا ٢٤٢ ، ٥ آرثه سيلاس ٢٤٣، ١٦ آرثه سيلاس ٢٤٤ ، ٤ القضية ٢٤٨ ، ١٧ إدراك ٢٥٢ ، ١٦ بها ٢٥٥، ١٩ كما فى ٢٦٠ ، ٢٦ أحدهما ٢٦٢ ، ٢٠ آرثه سيلاس ٢٦٧ ، ٢ ، ٦ لبداته ٢٧٥ المطلب الثانى ٢٧٦، ١٤ بخُوَيْصَّة ١٦ لنفسه ٢٧٧، ١٠ أجدر ١٧ برمنجهام ٢٧٩، ١٥ المذكورين ٢٨٢ ، ٦ عمانوئل ٢٨٥ ، ١٩ وهأنذا ٢٩١ ، ٧ برمنجهام ٢٩١ ، ٢١ « قصرية » ٢٩٣ ، ٤ على استغناء العالم عن المؤثر ٢٩٤ ، ١٤ الإفحام ٢٩٨ ، ١٨ برمنجهام ٣١١ ، ١٣ المطلب الثالث ٣١٣ برمنجهام ٣٢١ ، ٦ والبرق ٣٢٥ ، ٧ على استيقان ٣٢٩ ، ١٥ ولا يُمِدُّ ٣٤٢ المطلب الرابع ٣٤٥ ، ٨ من إدراكه ١٢

صاحبهما ٣٥٠ ، ٢٢ لم ترها ٢٣ وهأنتذا ٣٥٤ ، ١٣ رؤوس ٣٥٥ ، ١٤ منظومة ٣٥٩ ، ٣ إذ أرام ٣٩٣ ، ٦ « قصرية » ٣٦٧ ، ١٣ لا نوافذ لها ٣٧١ ، ١٠ بالفتح ٣٧٧ ، ١٤ المعلومات ٣٧٨ ، ٣ أن بعض ٢١ الغائية ٣٨١ ، ٧ لا يكتمان ٣٨٢ ، ٩ فيعظمُ ٣٨٣ ، ١٤ طاقتهم ٣٨٤ ، ١٧ قدرةَ ٣٨٧ ، ٢٠ فلنثبت ٣٨٨ ، ١٦ صنعه ٣٩٢ ، ٣ بالعلة الغائية ٣٩٤، ٧ يجيء ٣٩٧، ١٥ متمسّك ٤٠٠، ١٦ يقضي ٤٠١، ١٢ وبرتب ٤١١ ، ١ مشتقة ٤١٦ ، ٥ الخبط ٢٢ ناظم ٤٢٥ ، ١٣ سرمائة ٤٢٨ ، ١ أداه ٤٢٨ ، ٢٠ وشموراً ٤٢٩ ، ٨ منبع ٤٣٥ ، ١٥ من بني ٤٣٨ ، ٢٠ أقول : ٤٣٩، ٧ يجيز ٤٤٠، ١٥ وأخذ ٤٤١ ، ٣ سببا ١٠ بل نقول : ٤٤٢، ٣ الطبيعة ١٦ فضل ٤٤٣ ، ١٠ إلى وجود ٤٥٣ ، ٧ الحقيقية ٤٥٤ ، ٢ دائما ٤٥٥ ، ٤ « سسه » ٤٥٦ ، ٢١ كما لم يروا ٤٤٧ ، ٥ على التجربة ٤٥٨ ، ١٩ عمانوئل ٤٦٠ ، ٦ باقدار

بقية من أغلاط الجزء الأول المطبعية

اطلعنا عليها أخيرا

٩٧ ، ١ نالته ١٠٣ ، ١٧ اللذين ١٩٨ ، ١٩ السنن ٢٦٢ ، ١٨ التي ٢٦٧ ، ١٤ ابن عربي ٢٧٨ ، ٥ إليها ٢٨٠ ، ١٢ علم الكلام الذين ٢٨١ ، ١٠ المتشبعة .

أسماء الرجال المذكورين فى الجزء الثانى

من « موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين »

فهرس

الإشارة إلى بعض المباحث المهمة

التي ينطوي عليه هـذا الجزء من الكتاب

العقل الذى يمتاز به الإنسان على غيره من طبقات الوجود الطبيعى يتطلب من صاحبه أن لا يتفانى فى الطبيعيات بل يُفرِزَ من أثمن أوقاته — مهما كانت مشغولة — قسطا للتفكير فى منشأه ومصيره . . فمن يأكل ويشرب ويمشى فى مناكب الأرض الذلول ويشتغل نهاره فى معاشه وينام ليله مستريح الجسم فارغ البال من دون فحص عن أصله ومنشأه ومُنشئه ، مدعيا استغناءه عنه واستغناء العالم الذى أتاه بأرضه وسمائه ونجومه ، أو يعيش على شك فى أمره غيرَ حاصل على بينة منه فهو لقيط وإن عرف أباه وأمه ، وإن شئت فقل لقيط أبويه ١٤ — ١٥ .

المسألة الثانية المقارنة بين الإسلام والنصرانية ١٥

فى الغرب نزاع وجدال بين العلم والدين ناشئ من خصوصية دين الغربيين وليس فى الشرق هذا النزاع إلا فى قلوب مقلدى الغرب الذين لا يعرفون الإسلام رغم أنه دينهم ١٨ .

يجب تفريق النصرانية إلى صفحتين الأولى النصرانية التى جاء به سيدنا المسيح من الله تعالى ولا مناوأة بينها وبين الإسلام الذى لا يفرّق بين أحد من رسل الله. وثانيتهما النصرانية المبتدعة بعد المسيح وفيها التثليث وإصعاد المسيح فوق مرتبة النبوة، والفلاسفة الغربيون مع كونهم مسيحيين لم يتصدوا للنظر فى النبوة ولم يعتبروها من المطالب الفلسفية وأفاضوا فى بحث وجود الله ولم يتكلموا فى وجود النبى وعدم وجوده كلية ، فى حين أنهم تكلموا أيضا فى الحياة الآخرة ١٩ .

والمسيحى الذى يرى عدم اختلاف دينه بالعقل يقول تعليلا لنفسه إن الدين فوق العقل . فلما صار العقل عندهم مسلوب الكرامة ومخفوض الصوت إزاء الدين سهل عليهم أن يستهينوا به فى غير المواقف الدينية أيضا فيُحلوا الأدلة العقلية محلا دون الأدلة التجريبية وتبعهم أصحاب الثقافة العصرية من المسلمين ٢٠

لم تقتصر نكبة الاستهانة بالعقل والمنطق فى سبيل المحافظة على الديانة المسيحية على الإسلام خاصة وعلى الأديان عامة وفيها المسيحية نفسها ، ضرورة احتياج كل دين سماوى إلى الدليل العقلى فى إثبات وجود الله الذى هو غير منظور كما قال الأستاذ فرح أنطون الذى ناظر الشيخ محمد عبده .. فانتشر الإلحاد بين عقلاء البلاد، ومنهم نوابغ الكتاب والشعراء فى الشرق الإسلامى الذين أفشى أستاذ رئيس تحرير مجلة الأزهر استبطانهم الإلحاد . ولم تقتصر نكبة سقوط العقل عن صدارته فى دولة العلوم ، على الأديان بل تأثرت منها الفلسفة نفسها فاستُخف أولا بفلسفة ماوراء الطبيعة القريبة الصلة بالدين ثم استخفت بالفلسفة مطلقا فلم تمتدّ من العلوم وصُرف اسم العلم عن مسماه واحتُكر فيما لايستحقه أكثر مما يستحق ٢٠ .

فى فلاسفة القرون الوسطى المسيحيين من جعلوا الإيمان مقابلا للعقل واعتبروه فوق العقل حتى إن الفيلسوف « كانت » ينفى الإيمان بوجود الله مع إثبات الإيمان به ويقول إن الإيمان على الأكثر يكون أقوى من العلم، فى حين أن علماء الإسلام قائلون بأن الإيمان غير المستند إلى العلم عرضة للتزلزل بتشكيك مشكك ٢٣ ــ ٢٤ .

مسألة التثليث فى المسيحية ٢٥ ــ ٤٦

المسلم ينكر ألوهية المسيح ، والمسيحى ينكر نبوة محمد ، فأى من الطائفين تظلم الأخرى ؟ ٢٦ .

يقول الأستاذ فرح فى دفاعه عن المسيحية ومقارنتها بالإسلام «إن تفاضل الأديان يجب أن يكون مبنيا على مافيها من الآداب والفضائل لأن هذه أساس الشرائع والأديان. وفيما عدا ، هذه فجميع الأديان متشابهة ، لأن مبادئها وأصولها مشتركة وهى غير معقولة » ٢٧ ــ ٢٨ .

مسألة المرأة فى الإسلام وفى المدنية الغربية ٣٠ .

يقول الأستاذ إن القول بأن الدين دين عقل قول يناقض لـكل دين وكل عقل لأن العقل مبنى على المحسوسات ولا يعرف نواميس غير نواميسها والدين مبنى على الغيب » ٣٢ .

والأستاذ يرى جميع الأديان فى أصولها ومبادئها المشتركة بعدم المعقولية وهو طعن عظيم فى الأديان يعدُّ إبطالها فانظروا من الأستاذ المدافع عن النصرانية سوء نظره فى الأديان مطلقا ، فماذا حاجته إذن إلى تأويل ما فى دينه من التثليث وبنوة المسيح لله البعيدين عن العقل ؟ ٣٤ .

يقول الأستاذ مخاطبا لمناظره : « إن الدين فى غنى عن دفاعكم ودفاعنا ونحن ننزهه عن أن يحتاج إلى الدفاع لأن ذلك بمثابة الدلالة على ضعفه وإذا ضعف الدين فماذا يفيده دفاعنا ودفاعكم » وهو يتكلم بالنظر إلى النصرانية التى هى دينه ودين الأمم المتغلبة اليوم على الأرض . وإنى فى موقف يذوب له القلب من كمد ، حيث أظلّ إزاء استغناء الأستاذ عن الدفاع عن دينه المحتاج إلى الدفاع ، فى حاجة ملحة إلى الدفاع عن دينى الغنى عنه ، لا فى حاجة إلى الدفاع تجاه الأستاذ فرح أنطون فقط ، بل أكثر منه تجاه المسلمين المثقفين المصريين الذين انجذبوا إلى أمم الغرب الأقوياء ولـكنهم لم يقتبسوا قوة من قوتهم وإنما اقتبسوا ضعفا دينيا من موقف دينهم الضعيف المحتاج إلى الدفاع ٣٦ .

إقرار الأستاذ ضد الأديان حجة قاصرة على دينه الذى هو المسيحية ٣٨ .

الأمور المعتقدة فى الدين التى عددها الأستاذ من إله غير منظور ونبوءة غير منظورة، ومعجزة وآخرة وحشر وسؤال وحساب وثواب فى الجنة وعذاب فى النار ... عدّدها وأنكر عدم معقوليتها لعدم محسوسيتها .. فإنى أرى معقولية كل ذلك إجمالا بمعنى أن العقل يعترف بإمكانها عامة وبوجوب وجود الله خاصة .

ثم يتفقا مع مناظره على الدعوة إلى دين ليس فيه معجزة ولا نار بل كله إخاء عام ومحبة مطلقة لجميع بنى آدم ٥٣ ـ ٥٤

ما أشبه هذا الاقتراح من الأستاذ المدافع عن النصرانية ، بإلغاء الأستاذ فريد وجدى بك لآيات المعجزات والحساب والعذاب بنار جهنم باعتبارها متشابهات غير مفهومة ولا مطلوبة الفهم ٥٥

ثم انتهى نقاش الأستاذ فرح أنطون الدينى فى أن يقول : « وإذا كان يرجى فى المستقبل وصول البشر إلى محجة الكمال فإن هذا لا يكون إلا بالعلم ووضع الدين جانبا ، ويعنى به العمل بفضائله وتغطية ما بقى منه بستار مقدس . وهذا ديانة الأستاذ فرح أنطون ومبلغ صداقته لكتاب النصرانية وكتاب الإسلام ٥٦

ولينظر القراء كيف يرى الأستاذ عن قوس الشاعر محمد إحسان المصرى القائل مدحا للعلم وقدحا فى الدين .

قام فى الناس نبىٌّ إنما ... شأنه ليس كشأن المرسلين
وحّد الناس وقد فرقهم ... كافة الرسل على مر السنين

إلى أن قال :

آمنوا بالعلم دينا وهدى ... ليس بعد العلم للأفهام دين

وترى الأستاذ فرح قد يتغلب عليه داء الرياء فينسى شغفه بالعقل والعلم فينحاز إلى جانب الدين ويعيب العقل والعلم بالعجز وعدم المسايرة بالفضيلة ٦٢ .

وهذه ضربة الأستاذ على العقل والعلم بعد ضربته على الدين بقبول مناوأته العقل وهو مقلد الغرب فى كل هذه الأفكار ، وقد سهّل له هذا التقليد كونه مسيحيا مثل الغربيين . أما حصول هذه العقلية المفرقة بين الدين والعقل ثم بين العقل والفضائل فى أصحاب العقلية المصرية من المسلمين ، مثل الأستاذ فريد وجدى بعد انحياز الرأى العام فى المناظرة الجارية بين الشيخ محمد عبده والأستاذ فرح أنطون ، إلى جانب

الأستاذ، فذلك تقليدللمقلد المسيحي وغفلة مضاعفة ناشئة من الجهل بالإسلام وسلامته من الاصطدام بالعقل وسلامة عقله من التهكم على الفضائل ٦٣ .

الذين نناقشهم فى مسألة الدين والعقل والعلم ينكرون أولا وجود سند للدين من العقل والعلم ثم يرجعون معترفين له بسند العقل بعدأن استبانوا قيام الدليل العقلى على وجود الله .. وهذا يفهم من احتياجهم إلى ادعاء عدم كفاية الدليل العقلى فى إثبات المسائل العلمية . فيكون آخر دعواهم أن الدين لايستند إلى العلم وإن استند إلى العقل ، ويحدث من هذه دعوى أخرى وهى أن العلم لايثق بالعقل المحض المجرد عن التجربة٦٦

فأمامنا درس عدة مواقف موقف العقل من الدين وموقف العلم من الدين وموقف العلم من العقل ثم إن الموقف الثالث يستجلب النظر فى مسألة هى هل أساس الدين يعوز الدليل التجربى ؟ فيحصل موقف رابع إضافى جدير بالدرس والنظر وهو موقف التجربة من الدين ٦٦ ــ ٦٧ .

المطلب الأول موقف العقل من الدين، وفيه إثبات وجود الله بالدليل العقلى ٦٧ .

ظن الأستاذ فرح وأضرابه من أدعياء العلم المصريين بمصر أن من لايعترفون بوجود الله من علماء الغرب يتكئون على العقل والعلم ومن هذا يصير الإلحاد مذهب العقل والعلم مع ان كل ما يقوله الملاحدة من علماء الغرب المحدثين أن وجود الله لايثبت بالتجربة التى تدور عليها ثقة العلم الحديث. وهم عند دعوى حصر اليقين العلمى فى المحسوسات يحاولون تنزيل قيمة العقل المحض ليتوسلوا به إلى تنزيل قيمة الاستدلال بوجود الكائنات على وجود الله . فالعقل إذن أكبر نصير لمسألتنا ٦٧ .

من حسن حظنا فى موقف المعارضة للملاحدة أن يكون العقل معنا ندافع عنه

ويدافع عنا فلولم يكن لنا إلا كوننا فى موقف الدفاع عن العقل وخصومنا فى موقف الحط من شأنه لكفانا ٦٨ .

لايخفى مافى كلام الأستاذ من الاضطراب الدال على أنه لايتكلم عن علم وإحاطة بما يحاول أن يرمى به الدين: هل يرميه بمخالفة العقل أوالحس أوبمخالفتهما معا. وكان أصل دعواه أن الدين لايتفق مع العقل، لكنه عند إثبات هذا المدعى خلطه بمخالفة الحس ٦٩ .

كفى موقفه سخافة وركاكة أن يحتاج إلى الاستهانة بالعقل بينما هو يعيب الدين بعدم معقولية أساسه ٧٠ .

إن الكائنات من أصغرها إلى أكبرها ومن أقربهامنا إلى أبعدها مع مافيها من النظام والترتيب والتأليف والتشكيل البديع المحير للعقول ، آثار وأفعال .. فهل من اللازم الضرورى لهامن فاعل مؤثر مدبر أم أنها أفعال بدون فاعل وآثار بدون مؤثر ؟ فذهب الإلهيون إلى الأول والملاحدة إلى الثانى وهوعدم وجود فاعل مؤثر لهذه الأفعال والآثار. وحجتهم أنهم بحثوا عن هذا الفاعل الموجد للعالم الذى يسميه المؤمنون: الله فلم يجدوه ٧٣ .

السبب فى كونهم لم يجدوه أنهم مابحثوا عنه بعقولهم ، وإنما بحثوا عنه بعيونهم أو أنهم بحثوا بعقولهم وكانت ضعيفة فأخطأت فى التفكير ٧٣ ــ ٧٤ .

وكأنى بالملاحدة الضعاف العقول فى بهت وحيرة من عدم رؤية الموجد ومن عظمة الأثر المستوجبة فى موجده مايحير العقول ضعفاءها وأقوياءها من القدرة والإحاطة العلمية بحيث يفتن الناظر ويقوِّله : من يقدر على إيجاد هذا الأثر العظيم ؟ فالأولى ان لا يكون له موجد !! ٧٤ .

هذا العالَم الذى يحتاج فى وجوده إلى غيره لايمكن أن يقضى حاجته هذه من داخله، لشمول الإمكان الذى هو رمز الحاجة جميع أجزائه فيلزم وجود موجود آخر غير

محتاج ليقضى حاجة العالَم المحتاج ٧٦ .

كيف ينكر العقل والعلم وجود الله بحجة أنه لا يُرى فى حين أنهما لايريان أيضا وإنما يُعرفان بآثارهما ٧٨

مسألة كون موجد العالم الطبيعة ٧٩ .

بل نقول للملاحدة وللاستاذ فرح : كنتم لا ترتابون فى وجود المادة ، فهل أنتم رأيتموها؟ ٨٠ .

لا يجوز انحلال المادة إلى القوة ولا تكوُّنها منها كما فى الرأى الجديد ٨١ .

بل نقول طريق إدراك المحسوسات والحكم بوجودها عين طريق إدراك الله والحكم بوجوده لأن التى نراها بأعيننا من الكائنات ونلمسها بأيدينا هى الصور الذهنية للاشياء ، لا الأشياء نفسها ٨٣ .

لولا الاستدلالات التى تعوّدنا من غير شعور بوقوعها فى الأكثر لسرعتها واعتيادها لما كان من حقنا الحكم بوجود الأشياء فى خارج الذهن. فانظر إلى غفلة المزدرين بالاستدلال العقلى الجاعلين كل الأهمية للإحساس ، ولولا الاستدلال لما كان الإحساس إحساسا ٨٥ .

ثم انا نزيد فى نقاش الخصم الذى لايعترف بوجود الله لعدم كونه منظورا ونتقدم مرحلة أخرى فى الاقدام عليه فنقول إنك لاتبصر أى شئ ، ولا تدرك وجود ماأبصرته إلا وتدرك معها وجود الله، فإن كنت فى غفلة من هذا فالعقل يقضى بذلك ٨٦ .

فعند تحليل الإحساس تحليلا علميا ، لا مندوحة عن الاعتراف بوجود الله الذى هو خالق الإدراك فينا كلما أحسسنا شيئا من إحساساتنا المختلفة . ولأجل كون الإنسان يفعل مايفعله من أفعاله العادية غير عالم بتفاصيلها ، ذهب علماء الكلام من أهل السنة إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى . والإحساس أيضا من هذا الفعل ٨٧ .

الحاصل أنه لولم يكن الله موجودا فلا وجه للاحساس ولاللمحسوسات . وفى هذا إرغام ليس فوقه إرغام لنفاة الله بناء على عدم كونه محسوسا بالبصر وللقائلين باحتياج

إثبات وجود الله إلى الدليل المحسوس لأن وجود الله عند التحقيق يثبت قبل ثبوت وجود المحسوسات ٨٨ .

فللمحسوسات دلالة على وجود الله غير المحسوس مرتين ٨٩ .

من لطيف الغرائب أن يكون فيلسوف من أكبر فلاسفة الغرب مؤمنا بوجود الله غير المحسوس وغير مؤمن بوجود المحسوسات رغم الذين يرون الإيمان بوجود الله غيرَ معقول لكونه غير محسوس ٨٩ .

قياس الإسلام بمقياس المسيحية وتقليد الغرب فى كل ناحيـة أعتبره أبا مقدمة ضعف الشرق الحديث فيرى من يحاول نصر دينه أن أنصار الديانة فى الغرب يسمون لاضعاف منزلة العقل إزاء العاطفة فيسعى هو له مثلهم ولا يفكر فى أن أهل الدين هناك يلجأون إلى ذلك لأن دينهم أقام بينهم وبين العقل حاجزا من عقيدة التثليث ولا يفكر أيضا فى أن قيمة العقل لاتنزل أبدا وأن الإسلام فى غنى عن طلب المحال لتقوية نفسه ٩١.

المتعلم المصرى لايعنى بالفهم والتفكير عنايته لحشر المعلومات فى ذاكرته ٩١ .

وكما أن موقف العقل من الإسلام غير موقفه من دين الغربيين كذلك موقف العلم يختلف فى نظر كل من الفريقين وهذا على الرغم من أن عقلية المثقفين منا ثقافة عصرية تتفق فى موقف العقل والعلم مع عقلية الغرب الدينية، لكون مكتسباتهم العلمية كلها مترجمة من تأليفات علمائه ، فالدين منبوذ العقل عند ملاحدتهم والعقل منبوذ الدين ومبغوضه عند متدينيهم، فى حين أن الدين والعقل متساندان فى الاسلام. لكن الجيل المتتلمذ منا على الغرب فى غفلة من هذا يستخرج ملاحدتهم من العقل عدوا للدين غير مغلوب ويتأسف المتمسكون بدينهم لضعف العقل وعدم كفايته دليلا يقوم عليه الدين..ومنشأ الغلط لكل من هذين الفريقين تقليد فريق من الغرب اللاديني أو الغرب المسيحى ٩٢.

والعلم فى معناه الحديث يختص بما يعتمد على التجربة الحسية ويعد أقوى مما يعتمد على دليل العقل . وبهذه العقلية يخرج الدين من ساحة العلم لكونه خارجا عن متناول

التجربة ونحن نحارب هذه العقلية فى هذا الـكتاب محاولين قلع جذورها من أذهان المتعلمين الجدد ٩٢ .

نقد ما كتبه الأستاذ كاتب « نحو النور » فى الأهرام ٩٣ ــ ٩٤ .

نقد كلمة الأستاذ الأكبر المراغى شيخ الجامع الأزهر التى ألقاها على البعثة الأزهرية إلى أوربا مودعا لهم ومطلا من نافذة القطار الذى سيُقلّ أعضاء البعثة مغادرين القاهرة ٩٥ ــ ١٠٤ .

الـكلام على منهج الشك الذى يدور فى ألسنة الـكتاب والمؤلفين بمصر منسوبا إلى الفيلسوف ديكارت ٨٩ ــ ١٠٢

إذا كان أعضاء البعثة شدوا الرحال إلى الغرب لينكروا كل ماتعلموه فى الأزهر على قول كاتب جريدة السياسة فويل لهم وويل لمصر منهم ١٠٥ .

برهنة العقل على وجود الله ١٠٦

التنبيه قبل الشروع فى هذا البحث على فروق فى موقفنا بالنسبة إلى موقف الغربيين الدينى وفلاسفتهم ١٠٦ .

قد يظن بعض الغافلين منا أن عناية الغرب بالدليل التجربى ناشئة من كونه أقوى من بالدليل العقلى . ويتلو تلك الغفلة أن يظن إثبات وجود الله بالدليل التجربى أولى وأفضل من إثباته بالدليل العقلى ، ويتلو التالى توقع الحصول على هذا الأولى غافلا عن عدم إمكانه وعن عدم كونه أولى وأفضل لو أمكن. وكل هذه الغفلات وقع فيها الأستاذ فريد وجدى ١٠٦ .

وربما يغر الأستاذ ومن حذا حذوه فى تلك الغفلات قصر التسمية بالعلم فى عرف الغربيين على العلوم المستندة إلى التجربة ونقلُ ذلك العرف إلينا وقبوله كأنه عرف فى الإسلام أيضا: وهو خطأ فاحش لم يُلْفَت إليه قبل نشر هذا الـكتاب ١٠٧ .

كون الغرب تسود فيه العناية بالتجربة فله أسباب: منها أن التجربة رغم عدم بلوغها

مبلغ الدليل العقلى فى إثبات الوجوب والضرورة لمدلولها، فهى كثيرة النفع والانتاج فى أمور الدنيا يُعمل بها ويعتمد عليها عند استجماع شروطها وإن لم تكن نتيجتها فى مرتبة الوجوب والضرورة ، فهى تكفى للعمل إن لم تكف للعلم الذى نعنى به المعرفة القطعية الضرورية المستحيلة الخلاف . مع أن الغرب خص هذا الذى يكفى للعمل ولا يكفى للعلم بلقب العلم ومع أن «كانت» سعى لمنح هذا العلم الذى لايستحق هذا اللقب تمام الاستحقاق ، درجة الضرورة أيضا ١٠٨ .

وسبب السبب ، لما ذكرنا عن الغربيين ، وعلمائهم أنهم دنيويون قبل كل شئ وعمليون ، وهم بعيدون من أن يطلبوا العلم للعلم ذاته وإن كانوا لايتخلون من ادعاء ذلك أيضا ، حتى إن دليل كانت الذى اختاره لإثبات وجود الله يرمى إلى محافظة الأخلاق التى يحتاج إليها صلاح الدنيا بواسطة الاقتناع بوجود الله ١٠٧ ـ ١٠٨ .

لاأغالى فى تفسير عقليات الغربيين بما يتهمهم . فقدقال سنتيانى من فلاسفة «قصة الفلسفة الحديثة» : «إن عقيدة الإنسان قدتكون خرافة وهى خيرمادامت الحياة تصلح بها وصلاح الحياة خير من استقامة المنطق» ١٠٩ :

وقال اسبنسر لابد أن تخضع . مبادى الأخلاق للايجاب الطبيعى فى تنازع البقاء فلنقبل من الأخلاق مايلائم الحياة وانرفض منها مايعترض سبيلها ومجراها ١١٠ .

إن الغربيين بما يرون بين العقل والدين من المنافاة يعضى تاريخ أفكارهم الفلسفية بين محاربة العقل محاباةً للدين ومتابعة العقل رغبةً فى الحصول على اليقين . ويرى قراء الفلسفة الغربية بعصر هذه السجال الحربية الصاعدة والنازلة بين العقل والدين من غير تنبيه من ناقليها من الغرب إلى الشرق، إلى اختصاص هذه الحالة بدين تلك البلاد ١١١

فعلماء الغرب المسيحيون يسعون لتنزيل مرتبة العقل فى الوصول إلى الحقيقة مدافعةً عن دينهم تجاه ملاحدتهم المتمسكين بالعقل ، فى حين إنى أدافع عن مرتبة العقل عند المدافعة عن الدين ١١١ .

أما ملاحدتنا فتراوحون بين فريق يجهل الفرق بين ديني الغرب والشرق ويتمسك بالعقل عند الازدراء بديننا كملاحدة الغرب، وفريق يعرف أن الإسلام يتفق مع العقل ولا يقاس بالمسيحية فيتمسك في محاربته الظاهرة أو الخفية ضد الأديان مطلقا وفيها الإسلام ، بالعلم المبني على التجربة ولا يخضع إلا لحكمه مستهيناً بالعقل والمنطق اللذين نستمدهما في تأييد أصول ديننا . . ومن العجائب أن هذا الفريق من ملاحدتنا يستفيدون من مساعي أنصار الدين المسيحي للحط من نفوذ العقل الذي لا يتفق مع دينهم فيستخدم هؤلاء السفهاء من المسلمين ليمتنقوا الإلحاد ، ما استخدم متحمسو النصارى للدفاع عن دينهم، والقارئ الشرقي المسكين يقف مشتت البال أمام الأفكار التي ينقلها سماسرة الغرب منا إلى الشرق ١١٢.

وقد تُرجمت فيما مضى فلسفة اليونان قبل فلسفة الغرب ولم يكن في ذلك الوقت سماسرة من الناقلين يروّجون الغث والسمين من بضائع اليونان وإنما المترجمون فقط ولم يكن لاسيما سماسرة منا نحن المسلمين ، ولا عقول مستعارة نُقلت مع البضائع المنقولة، فأخذنا منها ما ينفعنا ورددنا ما يضرنا على أصحابه وحاججناهم فحججناهم، فلو قارنتم ما فعله علماء الإسلام عند عرض الفلسفات اليونانية عليهم وكان لها زخارفها وجِدّتها المغرية، ولكن كان لهم الآخرين استقلال عقولهم ... لو قارنتم ما فعل السلف من علمائنا مع فلسفة اليونان ، بما فعل الخلف مع فلسفة الغرب لوجدتم الفرق بين قوة السلف وضعف الخلف هائلا ١١٢ ـ ١١٣.

الجواب على قول اسپنسر وناقليه في « قصة الفلسفة الحديثة » يسائلون بلسان الطفل الساذج : مَن أوجد الله ؟ ١١٤ ـ ١٢١.

الجواب على قول اسپنسر : « أما الدين فخير له أن يترك هذا العقل العنيد الذي لا يطمئن إلى غير الحجة المنطقية» وقوله : «قل للعلم أن يكف عن إثبات الله أو إنكاره فليس اللاهوت ميدانه الذي يصول فيه ويجول. وقل للدين أن يكف عن مناشدة العقل لأنه لا يستقيم

المقصود من هذا الكتاب ليس تثبيت عقيدة دينية إسلامية فقط بل تثبيت عقلية متزنة يُسَدِّد بها المسلم المتعلم طريقه فى نظره الفلسفى إلى الكون ١٣٩

نموذج من فلسفة الغرب المنقولة إلى العربيـة يتصارع فيها العقل والدين ويكون من يريد الانتصار لأحدهما فى حاجة إلى أن يفت من عضد الآخر ويكون القارئ المسلم مغلوب العقل مع عقل الغرب ومغلوب الدين مع دين الغرب لغير ما سبب فى ذلك سوى التقليد الغافل مع اللفت إلى نقاط منها هامة تحتاج إلى اللفت ويحتوى كل منها محلّ عبرة عظيمة لأولى الأبصار منا نحن المسلمين ١٤٠ ـ ١٥٤

إطراء مركز كانت الفلسفى بين فلاسفة الغرب كما اعتقده أصحاب « قصة الفلسفة الحديثة » ١٤٠

من ڤولتر إلى كانت ١٤٢

أخذت العقيـدة فى فرنسا تتقوض وتنهار لكن الهجمة العنيفة التى سددت نحو الدين فى عصر التنوير لم يطل أمدها فليس من اليسير أن تزحزح إيمانا يحمل معه التفاؤل والأمل قد مد جذوره فى أفئدة الناس ، هيهات للعقل أن يقتلع بعاصفته هذه الدوحة الراسخة المتأصلة ، ولهذا لم يلبث الإيمان ـ الذى ظن العقل أنه قد طاح به ومحاه ـ أن عاد وشك فى أهلية القاضى الذى حكم عليه بالزوال ١٤٢ـ١٤٣

لقد مهد لوك وبركلى وهيوم الطريق لهذه المحاكمة التى نريدها للعقل فنادى چان چاك روسو : إن الثقافة أقرب إلى الشر منها إلى الخير وإننى لأصرح فى يقين أن التفكير مناقض لطبيعة الإنسان وأن الرجل المفكر هو حيوان سافل ، إنه لخير للناس ألف مرة أن يطرحوا هذا العقل وأن يعمدوا إلى رياضة القلب والمحبة ١٤٦

وجد كانت فى روسو رجلا يريد أن يشق لنفسه طريقاً يفلت به من الإلحاد فأراد هو أيضاً أن يتصدى لهذه المهمة وينقذ الدين من العقل وأن يخلص العـلم من الشك فـكانت هذه رسالته ١٤٧

يختلف موقفى فى هذا الكتاب عن موقف عظيمين من فلاسفة الغرب رغم اتحاد الغاية التى أريد الوصول إليها ويريدانه أيضاً والتى اتخذناها جميعاً المهمة الكبرى وهى إنقاذ الدين من الإلحاد ، فهما يريدان فى سبيل هذه الغاية إنقاذ الدين من العقل فيستهينان بالعقل وأنا أريد إنقاذ العقل من استهانة المستهينين لأتمسك بأدلته المنطقية فى إثبات وجود الله ١٤٧

قال أصحاب الفلسفة الحديثة لقد حان الوقت لتحاكم القاضى (أى العقل) على يد « كانت » وأنا أقول : إن من يحاول محاكمة القاضى لفى حاجة إلى العقل وهو حسبه منبهاً على أنها محاولة فوق حد المحاول ١٤٦ ـ ١٥٠ .

الذين تكلموا ضد العقل اتكأوا على أدلة خطابية لا تنهض فى المقامات اليقينية وربما على أدلة دون الخطابيات فإذا كان العلم يذهب بالإنسان إلى فساد الأخلاق والعقل إلى الإلحاد فهل لنا إذن أن نفضل عدم العقل وهو الحمق أو الجنون على العقل والجهلَ على العلم فنكون حمقى لأن نؤمن بالله ورسله ونظل جهالا لأن نكون من خيار الناس ؟ ١٥٠ .

أما قول أصحاب القصة « ولقد أراد كانت أن ينقذ الدين من العقل ويخلص العلم من الشك فكانت تلك رسالته » ففيه أن هذه الرسالة لابد أن تكون فاشلة وليس بصحيح ولاممكن إذا كان العقل خصما لأى دين، إنقاذ ذلك الدين من تلك الخصومة وإن كان المنقذ هو الفيلسوف كانت . وحديث خلاص العلم من الشك على يد هـذا الفيلسوف شبيه بخلاص الدين من العقل ١٥١ ـ ١٥٢ .

علماء الغرب الذين خسروا العقل حينما اختاروا الدين قد خسروا الأشرفين معا بعدم إصابتهم فى اختيار الدين وهذا مع كونهم المثل الأعلى فى تقدير الدين قدره حتى ضحوا بعقولهم فى سبيل التمسك بدينهم وإن لم يكن الدين الحق .. أما سفهاء الشرق الإسلامى الذين يستهينون بالعقل تقليدا للغربيين فهم المثل الأعلى فى عدم تقدير الدين

قدره لـكونهم يتنازلون عن عقولهم لا للاحتفاظ بدينهم بل ليتنازلوا عن دينهم المتفق مع العقل ١٥٣ .

من نظر فى الأديان وكان له عقل وبصيرة وشىء من الخبرة بتاريخ الإسلام أصبح لادينيا إن لم يكن مسلما . وخصيصا لا يكون مسيحيا . فعقلاء الغرب فى اعتقادى ورجال حكومتهم لادينيون، وعداوتهم للإسلام ناشئة من عداوة الدين لامن مسيحيتهم ويدل عليه عدم خصومتهم للاحدة المسلمين خصومتهم للمسلمين . فلو كانوا مسيحيين حقيقة لعدوا المسلمين أقرب إليهم من اللاحدة حتى من ملاحدتهم أنفسهم ، كما أنا نعد أهل الـكتاب أقرب إلينا من المشركين ومن اللادينيين من كل أمة ١٥٤ .

لا يتم البحث الموضوع فى مدخل إثبات وجود الله إلا بعد التعرض لدفع شبهة وقع فيها عالم كبير مترجم مطالب ومذاهب واستخرجها من كون الله تعالى فاعلا مختارا فى خلق العلم بالنتيجة فى ذهن العالِم بالمقدمتين للقياس المنطق أعنى الصغرى والـكبرى قال هـذا العالم الـكبير فى المقدمة القيمة التى صدر بها كتابه : « إنى أفهم من نفى الأشاعرة والماتريدية الإيجاب العقلى وتثبيتهم العلم العادى أنه ليس فى علم البشر ضرورة مطلقة منطقية !! ١٥٦ .

إثبات وجود الله بدليله العقلى المعروف ١٦٥ .

مسألة وجود الله ليس طريق وضعها موضع الدرس أن يقال هل الله موجود وإنما طريقه أن يقال هل يوجد موجود يجب وجوده أم يكون كل موجود ممكن الوجود لاواجبه كالعالَم المشهود الذى كان فى الإمكان أن لا يكون موجودا ؟ ١٦٥ .

هذا الـكون المسمى بالعالم الذى هو دليل وجود الله يلزم لأن يقوم بدوره دليلا على قضيتنا نحن المؤمنين هذه، أن يكون وجود العالم نفسه ممكنا أى مسلوب الضرورة عن وجوده وعدمه بأن يكون له قابلية للحالتين على السواء فلا موجب له من نفسه أن يكون موجودا أو معدوما .

ومثل هذا الموجود الذى ليست له ضرورة الوجود لا يكون موجودا إلا بإيجاد موجود آخر ضرورى الوجود. فعدم الضرورة فى وجود هذا الكون المشهود هو حجر الأساس لإثبات وجود الله ـ ١٦٥ ـ ١٦٧ .

لكن الدكتور محمد غلاب أستاذ الفلسفة فى الجامعة الأزهرية قال نقلا عن ليرو تلميذ الفيلسوف برغسون عند الكلام على برهان ديكارت : « ويضيف الموسيو ليرو إلى المآخذ الأربعة المتقدمة مأخذاً خامساً وهو أن أساس هذا الدليل الطبيعى هو أن العالم ممكن وهذا شىء غير مسلّم لأنه لايبدو لنا شىء من الكائنات ممكنا إلا ما نجهل صلته ببقية الأجزاء الأخرى للكون ولو انكشفت لنا هذه الصلات لرأينا أنه واجب يستحيل تخلفه » والدكتور غلاب نقل هذا القول من غير تعليق عليه ١٦٧ ـ ١٦٨

الموجود على نوعين موجود وجوده غير ضرورى له يمكن الانفكاك منه وموجود وجوده ضرورى لا يمكن انفكاكه منه ١٦٩

لإثبات وجود الله طرق متعددة أشهرها طريق العِلِّية المعروفة عند المتكلمين ويسميها الغربيون الدليل الكيانى ١٧٠

من مبادئ الذهن المدبرة له أن لكل حادثة علة ١٧١

الاستناد فى طريقة المتكلمين لإثبات الواجب إلى استحالة الرجحان من غير مرجح استناد فى المعنى إلى مبدأ العلية ١٧٣

علماؤنا المتكلمون لم يدونوا المبادئ الأولى ١٧٣

إنهيار الدليل الذى أقمناه لإثبات الواجب إن كان هذا العالم المحسوس غير موجود وكانت حواسنا تغالطنا ١٧٤

العاقل يدرك وجود الله كما يدرك وجود المحسوسات أعنى أن إدراك وجودها ليس أقوى من إدراك وجوده ١٧٦

مجردة يتوقف الحكم بوجود معلقاتها على وصول الذهن إلى نهاية السلسلة التى لا نهاية لها . إذ لم يقض أى فرد من أفراد تلك المعلقات حاجته إلى علة وجوده ودامت هذه الحاجة مستمرة منتقلة من معلق وجودُه بمعلق . إلا أن الذهن لما عجز عن تعقيب هذه الأشياء المعلق وجود كل منها بوجود ما قبله ، تخلى عنها وخُيل إليه كأن السلسلة تمتد إلى ما لا نهاية له . وفى الحقيقة لاوجود للسلسلة ولا لأى جزء من أجزائها ، ووجود كل منها كوعد لا إنجاز له إلا بوعد مثله . وما دامت هذه التعليقات لا تنتهى فلم يتقرر ولم يتحقق وجود أي جزء من السلسلة . فهذه الأجزاء اللامتناهية لا يقال عنها إنها موجودات بل مرشحات للوجود كالأصفار المحضة المنتظِرة لعدد صحيح بجانبها الأيسر ليُفيض عليها القيمة والحياة انتظارا لانهاية له أيضا ١٩١ ــ ١٩٢

سلسلة العلل الموجودة متناهية وسلسلة العلل اللامتناهية غير موجودة ، والغافل يظنها موجودة مقضية الحاجة إلى الموجد بفضل عدم تناهى السلسلة الذى هو محل النزاع . ولو كان عند الغافل ما يكفيه من العقل يعلم أن ما لا يوجد متناهيا ــ وتبين ذلك من تطبيقنا الأمر على سلسلة ذات عشرة أجزاء ــ فعدم وجوده غير متناه أولى .. وليس ما خيل إليه من عدم تناهى السلسلة إلا تغطية لعدم وجودها . والعارفون بالحقيقة لما لم يمكنهم الغوص فى أعماق اللانهاية ليُظهروا ماهية هذه السلسلة الموهومة فى أعين الذين تخيلوا لها الوجود وإمكانَ الوجود راجعوا طرقا أخرى لإبطال التسلسل ووضعوا براهين عديدة كبرهان التطبيق وبرهان التضايف تقريبا لبطلانه إلى الأذهان . ومع هذا فبعض الغافلين لم تنفعهم البراهين أيضا ١٩٤ ــ ١٩٥

انظر معجزة العقل الحر إزاء عجز العقل التابع للتجربة العاجزة عن تعقيب سلسلة غير متناهية لاوجود لها إلا فى الخيال . فالعقل الأول لايتردد فى إبطال التسلسل حاكما بعدم وجود السلسلة اللامتناهية التى يختلقها التسلسل ، من غير أن يحتاج فى حكمه إلى

كانت الحسبانية مرضا مستوليا على فلسفة اليونان فأصبح الحال فى فلسفة الغرب كذلك ، فقد قال كانت إن جمل ما وراء الطبيعة كان ولا يزال خيالا طبيعيا ولد فى روح الإنسان ٢٣٥

أقدم أدلة الحسبانيين تناقض آراء البشر وتصادمها ومن ذلك استُخرج مبدأ التناقض وإن كان إفراغه فى شكل الدستور تأخر إلى عهد أرسطو ٢٣٧

كان القضاء على الحسبانية الأولى بفضل الأقطاب الثلاثة سقراط وأفلاطون وأرسطو لاسيما سقراط الذى هزم الحسبانيين بمبدأ التناقض توجيها لسلاحهم هذا على أنفسهم . وكان أرسطو يقول : « إذا كان روح الحسبانى لا تقرر على شئ ويؤمن بما قاله ولا يؤمن به أيضا فكيف يمتاز مثل هذا الإنسان على النبات ؟ » ٢٣٨

الرواقيون الإيقانيون ٢٣٩ ــ ٢٤١

ترجيح الرواقيين اليقين العقلى الثابت بالبرهان على اليقين الحسى رغم كونهم ماديين مفرطين جدير بأن يتخذ أصلا لما نجده فى فلسفة ديكارت وتلاميذ مدرسته من أن اليقين العقلى أعلى رتبة من اليقين الحسى ودليل على دقة الرواقيين ٢٣٩ ــ ٢٤٠

إن الله جسم نارى عند الرواقيين ٢٤١

أخذ فلاسفة الغرب قديمهم وحديثهم ، مؤمنوهم بالله وملاحدتهم أكثر آرائهم من فلاسفة اليونان.. فحسبانيتهم من حسبانيتهم وإيقانيتهم من إيقانيتهم الرواقية .

وأخذ منهم علماؤنا المتكلمون من غير وقوع فى أوحال الحسبانية وجسمانية الرواقيين ٢٤١ ــ ٢٤٢ .

ثم نُكست فلسفة اليونان مرة ثانية بداء الحسبانية بعد الرواقيين فكانت تَنتقد إيقانيتُهم وإيقانيةُ الإپيكوريين وكان پيرون ومِن بعدِه بقرنٍ آرثه سيلاس ومن بعده بقرنين كارنه آد أشهر زعماء الحسبانية فى ذلك العهد الذى كان جميع المذاهب الفلسفية تنتهى إلى الحسبانية حتى ان معارضيها أيضا كانوا يؤيدونها بمذهبهم التدريبى ٢٤٢ .

وكان يجيب آرنه سيلاس عن اعتراض الرواقيين على الحسبانية بأنها تسلب إمكان الحياة فيقول إن الحياة العملية تعتمد على شبه الحق . وفيه نظر ٢٤٢ .

وهذا المذهب أعدل مذاهب السوفسطائية وأوفقها باسم الحسبانية، ويسمى الاحتمالية أيضا ٢٤٢ .

كان يقول كارنه آد : « إن الانتقال من الحق إلى الباطل يحصل بدرجات غير محسوسة ، فلهذا لايدرك الفرق بينهما ٢٤٣ .

كان مذهب شبه الحق خطوة فى الرجوع إلى الإيقانية فتولدت منه الايقانية التلفيقية ، وقد أسسها آنتيوكوس ٢٤٣ .

ثم ظهرت الحسبانية مرة أخرى فى العصرين الأولين من ميلاد عيسى عليه السلام ٢٤٣ .

كان يقول آغريبا : « إن التصورات العقلية تثبت بإعانة الشهودات والشهودات تثبت بإعانة التصورات وهو دور » ٢٤٤ .

ويقول سكتوس أمپريكوس : «هل قرار الحقية من اختصاص إنسان واحد أومن اختصاص الجميع والعلة والمعلول متضايفان فيكونان مع بعضهما فى الذهن وفى الوجود لاقبله ولابعده فكيف يعرف أن هذه علة وذاك معلولها مع احتمال العكس؟» ٢٤٤ .

كان يلزم أن تكون الحسبانية آخر كلمة الفلسفة القديمة فيلزم التخلى عن الحق إلا أن يُقبل كوننا قد بُلّغناه من منبعه الأزلى فهذا هو الحل الأخير الذى قبله پلوتن الإسكندرانى والذى أعدّته الحسبانية . قال: «إن معنى تأمل القلب نفسَه فى حده الأخير اتحاده مع المبدأ الأعلى الذى هو مصدر كل وجود وكل حق» ٢٤٥ .

وقال: « كان أرسطو قد فهم أن قيمة البرهان بفضل مبادئه الموهوبة غير المبرهن عليها. فمبدأ اليقين الانسلاخ منا والاتحاد مع الله ولولا ذلك لبقيت ثنائية القلب والعين والذهن والخارج والإدراك والوجود التى لاتفتأ تهدد المعرفة وتمنع اليقين، وهذا الانسلاخ يحصل

بتهذيب النفس بالعلم والفضيلة . فالإيقان لطف سماوى خاص ببعض النفوس المنتخبة[١] ٢٤٥ .

وعندى أن هذه طفرة من الإنسان الذى لا يعلم شيئا إلى الإنسان المتحد مع الله الذى يعلم كل شىء ٢٤٦ .

وما الفلاسفة القدماء الشرقيون منفردين فى الحيرة بشأن مسألة المعرفة ، ومثلهم الغربيون القائلون : إن الإنسان يعرف الشؤون ولا يعرف ذا الشؤون . والعالم على رأى الفلاسفة الفكريين الذين يسود مذهبهم اليوم فى الغرب ومعهم علماء النفس ليس غير مابناه ذهن كل واحد منا فى نفسه ، ولولا الإدراك لانتفى العالم حتى قال تن : «الإدراك برسام ولكنه برسام صادق » ٢٤٦ .

وعندى أن هذه النظريات نفسها برسام ولكنها برسام كاذب . والحق أن مرتبة الإدراك مرتبة عالية ومع هذا فالله قادر على أن يخلق الإنسان من طين أو ماء مهين ويجعله يدرك ويوقن من غير أن يصعده إلى مرتبة الألوهية .. فمقام الإنسان المكرم بالعقل مقام الخلافة عن الله لا مقام الله نفسه الذى لا يقبل الشركة . وقبل بلوتن الاسكندرانى الملقب بالأفلاطون الثانى قال سقراط كبير حكماء اليونان : «فى الإنسان من حيث أوتى العقل نصيب من اللاهوت» ٢٤٧ .

نعود إلى ما كنا فيه من موقف الفلسفة بعد لجوء مدرسة بلوتن إلى القول بوحدة الوجود تخلصا من الحسبانية وتوصلا إلى اليقين . ثم جاء فلاسفة القرون الوسطى المسيحيون فأدخلوا الإيمان ركنا فى نظرية اليقين . ثم اتسعت الشقة بين الإيمان والعقل فكان سببا لمعاودة الحسبانية .. إلى أن جاء ديكارت فأعاد إلى العقل كرامته وفتح عهدا جديدا فى الفلسفة وقضى على الحسبانية ٢٥١ .

---

[١] فتكون وحدة الوجود التى فى مذهب الفيلسوف الاسكندرانى وحدة خاصة بالعقلاء وبأوقات إدراكهم الحق .

وكان يُظن أنه لا يكون لها بعث فى الغرب ولكن خاب الظن فبعثها هيوم بما هو أدهى مما كان ، فرفع اليقين من الدين والدنيا والعلم. وتسمى الحسبانية المنسوبة إليه الحسبانية الأخيرة ٢٥١ .

وكان للانسان قبل هيوم إيقانه على الأقل بوجود نفسه فانكر هيوم هذا اليقين أيضا ٢٥٢ .

الفلاسفة الغربيون ينتهى أمرهم من الإفراط فى التمسك بالتجارب إلى الاتفاق على أن علمهم لا يجاوز الشؤون والحوادث والفيلسوف هيوم يوافقهم على هذا اليقين، فهم يقولون نحن ندرى الشؤون ولا ندرى ذا الشؤون ٢٥٢ .

ماذا يكون حظ من اصطدم رأسه بالحائط من الإدراك ؟ ٢٥٢ ـ ٢٥٣

الدنيا على ما قال كانت تدور حول النفس الناطقة لا أن النفس الناطقة تدور حول الكائنات ٢٥٤

فالصورة المستفادة من كتب الفلسفة وعلم النفس أن أكثر الفلاسفة اليوم غير مستيقنين بوجود العالم الخارجى وربما صرحوا بنفيه بتاتا ، فكما أنهم تابعون فى هذه المسألة لكانت فكانت نفسه تابع لهيوم فهو حسبانى مثله. وقد عرفت أن كانت ينكر أيضاً وجود الروح فى الخارج حين قال بوجود الإدراك الذى هو من الشؤون دون المدرِك والمدرَك اللذين من ذوى الشؤون، والمنكر بالفتح فى هذين الإنكارين جميع الموجودات حتى إن الله دخل فيه ويدخل كانت نفسه ٢٥٥ ـ ٢٥٦

وجود العالم فى الخارج عند بركلى عبارة عن وجوده فى علم الله فهو داخل فى صفة العلم لله ، كما أن العالم الذى نشاهده فى حالة الصورة الذهنية لنا داخل فى علمنا ممثلا للعالم الذى فى علم الله . وليس هذا مذهب وحدة الوجود ٢٥٩

يفترق هيوم عن كانت فينكر العلم زيادة على إنكار العالم وينكر قوانين العلم لكونها

ماذا تقولون فى أناس لايصدّقون وجود الله بأدلته العقلية المنطقية ثم ترونهم يصدقون كون الإنسان من نسل القرد أو نسل نسله المنقرض بادعاء أن دليل الثانى وهو التجربة والمشاهدة أقوى من دليـل الأول ؟ والحال أن نظرية القرد لم يستند قط إلى مايصح إطلاق اسم التجربة عليـــه ولا أن التجربة أو أشباه التجربة أفضل من العقل ٢٨٥

قال كارو: «لاتثبت أية تجربة أن الحركة التى ترجع الـكائنات إليها اليوم ، ابتدأت من نفسها » ٢٨٩

وقال شورول : « يقول الملحد إن الله غير موجود وإنما الموجود فى العالم المادة غير العاقلة وقوى لاتنفك منها وهل هو فى قوله هذا يتخذ التجربة مبدأ له ؟ كلا ، بل فى إثبات الله منطق أوفق للأصول التجريبية منه فى نفيه » ٢٩١

وقال أوليورلوج: « التجربة الدالة على وجود القوانين الميكانيكية فى العالم لاتدل على عدم وجود من يديرها ، بل هو أحرى بأن يدل على وجوده» ٢٩٣

فإن احتاجت حركة الجسم غير الماكينة إلى محرك فحركة الماكينة تحتاج إلى محرك ومرتب ٢٩٤

وقال ذيمقراط اليونانى جد الماديين الأعلى الذى وضع المذهب المادى وأولاه باكون المرتبة الأولى بين القدماء وفضّله على أرسطو فى النفوذ فى الطبيعة: « علة كل حركة هى الحركة التى تقدمتها إلى غير نهاية » كأن المسكين استغنى عن المحرك الأول بالتوسل إلى التسلسل الباطل الذى خفى بطلانه على بعض الناس المعدودين من كبار العقلاء فتغلّب كبر خطئهم هذا على كبر منزلتهم عند الناس ٢٩٥

فالفيلسوف ذيمقراط ذهب عنه أن الحركات المتقدمة إنما هى وسائط فى انتقال الحركة إلى مابعدها ، ولابد هناك من محرك أول نشأ منه الحركة بالإصالة . ولعل كانت القائل بامتناع إثبات وجود الله بالعقل النظرى كان من أسباب قوله هذا أنه عدل عن

فكرة الحركة الميكانيكية للعالم إلى فكرة الحركة القوانية (ديناميك) فلو اختار الحركة الميكانيكية لرأى فيها الدلالة على وجود الله ظاهرة . وقد فاته فى فكرة الحركة القوانية أنه لايتشكل بها العالم المنظم ٢٩٦ ـ ٢٩٧ .

قول فيلسوف شن حربه الشعواء على النزعة الآلية المادية : « لقد أسرف علماء المعامل فى تقدير علمهم إسرافا بلغ حد الشطط حتى ذهب بهم الوهم إلى أنهم قادرون على وضع الكون كله فى أنبوبة من أنابيب اختبارهم » ٢٩٩ .

كتاب للاستاذ اسماعيل مظهر فيه طعن شديد على كتاب جمال الدين الأفغانى « إبطال مذهب الماديين » وتجهيل لمؤلفه يدلان على صدق قولى فى مقدمة الكتاب : المجددون من علماء الدين زعزعوا الأزهر عن جوده على الدين فقربوا الأزهريين إلى اللادينيين خطوات ولم يقربوا اللادينيين إلى الدين خطوة ٣٠٢ .

المطلب الثالث موقف العلم من العقل

بينا فيما سبق أن العلم لايناوىء الدين الذى يؤيده العقل وإنما المناوئون بعض المنتمين إلى بعض العلوم الشائبون العلم بالجهل المقوِّلوه مالم يقله ٣٠٣ .

ليس العلم الطبيعى ميزان العلوم حتى يكون ما يعلمه حقا ومالا يعلمه ويعترف به خلاف الحق وإنما ميزان العلوم المنطق ، والحاكم فيه العقل لا التجربة ، وليس العلم الطبيعى أيضا علم الموجود والمعدوم على إطلاقهما حتى يكون الوجود من حق مايعلمه ولا يكون من حق مايجهله ٣٠٤ .

أعلى مراتب الوجود وجود الموجود الذى يحكم العقل بوجوب وجوده واستحالة عدمه ولا يحكم مثل هذا الحكم الذى لايقبل النقض أبد الآبدين إلا العقل لاالتجربة ولا أى علم مبنى عليها ٣٠٥ ـ ٣٠٦ .

شبهات المنكرين تتلخص فى أمرين الأول عدم إمكان إثبات وجود الله ، وقد يتعزى المؤمنون بالله أمام عدم الإمكان هذا بأن العلم إن لم يثبت وجود الله فلم ينفه ،

لكن مالا يثبته العلم المثبت يكون فى حكم المنفى وعلى الأقل يكون منفى الثبوت فى ذلك العلم وفى نظر الذين يعتبرونه العلم الوحيد. أما أن هذا العلم لاينفىوجود الله ويُبق له احتمال الوجود فذاك لا يروى غليل المؤمنين ولا يكفى فى صحة الإيمان بالله فى نظر الإسلام أن تكون عقيدة المؤمن فيه أنه جائز الوجود بدلا من كونه واجب الوجود ٣٠٧ ـ ٣٠٨ .

والثانى من الأمرين أن نظام العالم يجرى على قوانين طبيعية لاتتغير فأى فائدة فى وضع فرضية من نوع الأسرار أو فى فرض وجود إله عاطل تتحد إرادته بقوانين الطبيعة وتمتزج بضروراتها ؟ والجواب على هاتين الشبهتين ٣٠٧ .

لله در العلماء المتقدمين الذين استيقنوا أولا وجود العالم حين لم يستيقنه كانت كبير فلاسفة الغرب وأتباعه الفكريون القائلون بأن العالم محصول إدراكنا ثم نظروا أى العلماء المعترفون بوجود العالم مستقلا عن إدراكنا ، فى عدم كون الوجود ضروريا لهضرورة ذاتية ، فاستيقنوا منه عدم وجودهذا العالم من نفسه، ومنه حاجته إلىموجد، ومنها كونَ هذا الموجد غير محتاج إلى موجد آخر بأن يكون موجودا أزليا واجب الوجود ... لله در عقول اخترقت بنورها غياهب الغيب فآمنت به فوقإيمانها بالشهادة ٣١٨ ـ ٣٢٣ .

وكتابنا هذا يدور فى معظم الباب الأول منه على طوله الممتد إلى الجزء الثالث من الكتاب .. يدور على محور التفكير والتنقيب والتعقيب فى مسائل معدودة عن أسس الزيغ والانحراف للمتعلم العصرى .. ضلال متأصل فىالأذهان بانتشار المذهب التجربى وبناء العلم عليه بعد باكون الإنجليزى وكانت الألمانى ورواج هذا المذهب فى الغرب وطروء الشك على العقائد الدينية بتطبيقالمذهب التجربى من طريق فلسفة الوضعية... ضلال عدم رؤية التناقض فى مذهب الإلحاد المبنى على تجويز استغناء العالم عن الموجد المعبر عن هذا الاستغناء فى لسان علمائنا بالرجحان من غير مرجح ... ضلال الشك فى بطلان تسلسل العلل ٣٢٣ ـ ٣٢٦ .

المبادىء الأولى الذهنية ٣٢٦ ـ ٣٣٠

فقد انجلى أن تعذر إثبات الله بالتجربة ناشئ أولا من كون مسألة إثبات وجود الله إثبات الموجود الواجب الوجود التي يلزم أن تكون من المسائل الضرورية الثبوت المستحيلة الخلاف وثانيا من كون التجربة لا يثبت بها الضرورة والوجوب، ولهذا كانت مسائل العلم الطبيعي وقوانينه المبنية على التجارب غير ضرورية ، فلو كان الله ثابتا بالتجربة كما يتمناه الغافلون بدلا من ثبوته بالبرهان العقلي لما كان واجب الوجود مستحيل العدم ومعناه لا يكون الله ٣٣٢ .

كثرة وقوع الخطأ في الأدلة العقلية لا تنقص قيمة الدليل العقلي الصحيح بل تزيدها.. ولا يحسبني القارئ أني أغمط الدليل التجربي محاباة للأدلة العقلية التي يتمسك بها المتمسكون في إثبات وجود الله ، فعندي وثائق من شهادات علماء الغرب المؤيدة لفضل أدلة العقل على أدلة التجربة ٣٣٣ ـ ٣٣٦ .

المطلب الرابع موقف التجربة من الدين

وفيه الدليل لإثبات وجود الله المسمى بدليل العلة الغائية ويسميه علماؤنا المتكلمون دليل نظام العالم الذي هو « طابع الله » على صفحات الكائنات كما قال الراهب والأديب المشهور الفرنسي «فنلون» ونعم ماقال . والاكتشافات العلمية المتزايدة يوما عن يوم بتلاحق الأفكار والأعصار والتي طاشت بعقول الملاحدة الخفيفة فقوّلت « بوخنر » : إن العلم والإيمان مملكتان مختلفتان ولا تزال حدودهما تتبدل في مصلحة العلم ، فالأراضي التي كانت تحت حكم الدين قبل مائة عام احتلها اليوم العلم وستزداد هذه الحركة بمرور الأزمان » يخدم كلها الدين في نظر العقل السليم ٣٤٢ ـ ٣٥٠ .

من الحماقة اتخاذ الاكتشافات العلمية في الغرب وسيلة في الشرق إلى الابتعاد عن الأديان ٣٥٤ .

ومثله قول أستاذ مجلة الأزهر في أثناء مناظرة جرت بيني وبينه على صفحات

التجربى المثبت بالتقصير.. مع الاعتراف والتقدير بفضل رجل العلم الفرنسى باستور فى هذا الصدد ٤٤١ ـ ٤٤٧

علماء الغرب يلتبس عليهم موضوع إثبات وجود الله بمعرفة حقيقته فيتأثر فى نظرهم وضوح الأول وثبوته بسواطع التجارب المشهودة فى نظام الكائنات، من غموض الثانى ٤٤٥

وما فى كلام اسپنسر من الحقيقة المجهولة المعروفة بين العلماء بعنوان لا يعرف يشهد بما قلنا

فإن قيل: قال رونوويه عن فلسفة اسپنسر إنها مادية متسترة لأن الحقيقة المجهولة التى اعترف بها تعمل عنده على الطريقة الميكانيكية من غير علة غائية وخصومة الغائية من شعار الملاحدة.

يمكن نزع اسم العلم عن معناه المحدث الخاص بعلم الطبيعة لعدم كون قوانينه قوانين ضرورية ولذا أنكر هيوم العلم ولا يمكن نزع إسم العلم عن معناه الأصلى الذى هو أقوى والذى ينطبق على العلم بوجود الله لكونه معرفة مستندة إلى سببها المستلزم لسببه. وسر هذا وذاك أن أسباب المعرفة فى العلم الطبيعى ليست أسباب عقلية لا يمكن تخلف مسبباتها عنها وإنما هى أسباب مبنية على التجارب التى هى غير مضمونة النتائج ضمانا أبديا. فإن لم يحدث شىء يغير ماثبت بالعلم الطبيعى فقد تأتى معجزة تغيره وتنقضه، ولا تأتى معجزة تنقض قوانين العلوم العقلية. فإن انتهت المعجزات بانتهاء رسل الله ـ مع أن ما سبق منها يكفينا فى نقض العلم الطبيعى ـ فلا بد أن يأتى يوم البعث بعد الموت فينقض قوانين العلم الطبيعى التى تأباه وينقض عقلية الدائرين مع ذلك العلم فى إنكار المعجزات ٤٥٣
